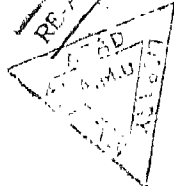
# مبادی فلسفہ



از

مولوی میر حسن الدین بی اے ال ال بی (عثمانیہ)
(وکیل ہائیکورٹ)

ناشر
مکتبہ ابراہیمیہ امداد باہمی حیدرآباد دکن

مطبع مکتبہ ابراہیمیہ
اسٹیشن روڈ حیدرآباد دکن

بار اول (۵۰۰)

۱۹۳۵ء
۱۳۴۴ف

قیمت (۱؍۲)

# فہرست مضامین

فلسفہ کی تعلیم انسان کی ذہنیت کو بلند کرتی اور اُس کو اس قابل بنادیتی ہے کہ زندگی کا ایک وسیع نقطہ نظر سے مطالعہ کرسکے۔ ترقی یافتہ اقوام تو فلسفہ سے عملی زندگی میں بھی کام لیتی ہیں مگر ہمارا یہ حال ہے کہ ہم ابھی اس سے معمولی طور پر بھی واقف نہیں۔ یورپ میں کسی مضمون پر نہ صرف انتہائی کتابیں ہی لکھی جاتی ہیں بلکہ وہاں آئے دن ایسے چھوٹے چھوٹے رسالے بھی شائع ہوتے رہتے ہیں جو مبتدیوں کو اس موضوع سے آگاہ ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ ایسے ابتدائی رسالے اس خاص موضوع کے مطالعہ کیلئے تمہید کا کام دیتے ہیں۔ اور اکثر یہ اس خوبی اور لیاقت سے لکھے جاتے ہیں کہ اس مضمون کی تمام ضروری باتیں آسان اور سلجھے ہوئے طرز بیان سے پڑھنے والوں کے دماغ میں اترتی جاتی ہیں۔ ہماری اردو زبان میں ایسی کتابوں کی جس قدر ضرورت ہے وہ ظاہر ہے۔ ہندوستان میں انگریزی تعلیم کو رائج ہوکر نصف صدی کا عرصہ ہوا۔ ابتدا سے اب تک ہندوستانی فلسفہ پڑھتے رہے اور اب بھی کالجوں میں فلسفہ کے طلبا کی خاصی تعداد نظر آتی ہے۔ مقام حیرت ہے کہ اس طویل مدت کی تعلیم پر بھی اردو زبان میں فلسفہ جدید کی کتابوں کا اسقدر فقدان ہے۔ ہم کو مولانا عبدالماجد اور مولوی عبدالباری ندوی کے ممنون ہونا چاہیئے کہ انہی کی وجہ سے دو چار اچھی کتابیں اردو زبان میں موجود ہوگئی ہیں۔

لفظ فلسفہ کو ہم لوگ جتنا استعمال کرتے ہیں اتنا ہی اِس مضمون سے ناواقف ہیں۔ جدید فلسفہ تو الگ رہا خود قدیم فلسفہ کی یہ حالت ہے کہ وہ چند عربی داں مولویوں کے دائرے سے باہر نہ آیا یہ زیادہ تر ہمارے علمار کی فاضلانہ لاپروائی کا نتیجہ ہے۔

پیشِ نظر کتاب اے، ایس، راپوپورٹ۔ پی، ایچ، ڈی۔ کے ایک ابتدائی رسالہ کا ملخص ترجمہ ہے۔ فلسفہ کے پیچیدہ مسائل کو علمی زبان میں ادا کرنا آسان ہے لیکن سلیس زبان میں انکو صاف طور پر بیان کرنا ذرا مشکل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ڈاکٹر راپوپورٹ کا طرز بیان بہت سلیس ہے لیکن اگر اس کا ترجمہ کیا جائے تو اردو میں یہ عبارت مشکل نظر آئیگی۔ جس کی وجہ ظاہر ہے۔ انگریزی زبان اس قدر ترقی کر گئی ہے کہ فلسفیانہ زبان کا خاصہ حصہ انگریزی ادب میں رائج ہو گیا ہے اور عام انگریزی خوانوں کے کان اس سے آشنا ہو چکے ہیں۔ برخلاف اس کے اردو میں فلسفہ کی کتابوں کا وجود ہی نہیں تو پھر فلسفیانہ زبان کہاں سے آئے اور اسکی عام فہمی کیسی۔ ان دقتوں کو ملحوظ رکھکر میں نے راپوپورٹ کی کتاب کا مفہوم اپنی زبان میں بیان کر دیا ہے اس میں خیالات تمام تر مصنف کے ہیں اور بیان کا طریقہ بالکل میرا اپنا ہے۔ اس بات کی خاطر میں نے مصنف کے بعض فقروں کو حذف کر دیا ہے اور بعض جگہ جہاں ضرورت پیش آئی مفہوم کو صاف کرنے کیلئے ایک دو فقرے زیادہ کر دیے ہیں۔ غرض کہ کتاب کو ہر طرح سلیس بنانے کی کوشش کی ہے پھر بھی ممکن ہے کہ موضوع کی نوعیت کے مدِ نظر بعض جگہ اجنبیت محسوس ہو۔ فلسفیانہ ادب کی عام اشاعت و ترویج ہی اس اجنبیت کو دور کر سکتی ہے۔

میر حسن الدین

جنوری سنہ ۱۹۲۸ء

# حصّہ اوّل
# فلسفہ اور اُس کی اصناف
## باب اوّل
### تمہید

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ ایک ایسا موضوع ہے جو صرف چند نفوس کے لیئے قابلِ فہم ہے یا یہ ایسا مطالعہ ہے جس میں چند بے عمل افراد مشغول رہتے ہیں جن کے لئے اِس سے بہتر کوئی اور مشغلہ نہیں کہ اپنے دماغوں کو ایسے مسائل کے حل کرنے میں اُلجھائے رکھیں جن کا تعلق بہ نسبت زمین کے زیادہ تر آسمان سے ہے، یا یہ ایسے تصورات سے بحث کرتا ہے جو فکرِ مجرد کے قلمرو میں داخل ہیں جن کا عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر یہ خیال درست نہیں

اِنسان کو حیوان پر اس لئے فوقیت حاصل ہے کہ اُس میں قوّتِ فکر یا قوّتِ استدلال ودیعت ہے۔ حیوان بھی دیکھتا اور سنتا ہے لیکن وہ ان قوّتوں کو صرف اپنی فوری ضروریات کے حصول کے لئے کام میں لاتا ہے۔ لیکن اِنسان حیات اور فطرت کے گوناگوں مظاہر کا مشاہدہ کرتا ہے ان مختلف

تو اس پر حیرت کا جذبہ طاری ہو جاتا ہے۔ اور وہ کیوں؟ کس لئے؟ اور کدھر؟ جیسے سوالات اٹھاتا ہے۔ عالم مع اپنے موجودات کے اُس کے نزدیک ایک چیستان ہے اور اس چیستان کو بُوجھنے کی کوشش فلسفہ ہے۔ انسان کی توجہ سب سے پہلے عملی فوائد کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اس لئے وہ تفکر کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ دریائے نیل کی سالانہ طغیانیوں کے بعد اراضی کے حدود مقرر کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی تھی۔ اسی سے مصریوں میں علم ہندسہ وجود میں آیا۔ خانہ بدوش کلدانیوں نے علم ہیئت کا مطالعہ اس لئے کیا کہ وہ اپنے جانوروں کے گلّے کی رہنمائی کر سکیں۔ انسان معمائے حیات کو اس لئے حل کرنا چاہتا ہے کہ اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ کس اصول کی رہنمائی میں وہ اپنی عملی زندگی کو تشکیل دے اور اپنے مادّی یا روحانی اغراض کی کس طرح حفاظت کرے۔ ذہنِ انسانی عالم اور حیات کے معمّوں کو حل کر کے ان کی ایک واضح اور حقیقی بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے جن مسائل کی یہ توضیح کرنا چاہتا ہے وہ مختلف اور کثیر التعداد ہیں۔ زمین سے لیکر جس پر ہم چلتے پھرتے ہیں تاروں کی آسمانی چھت تک عقلِ انسانی کو غور و خوض کے لئے بے شمار چیزیں موجود ہیں اور لاعلمی کا میدان اس قدر وسیع ہے کہ ذہنِ انسانی ہر وقت یہ کوشش کر رہا ہے کہ یہاں کسی جدید نخلستان کو دریافت کرے اور اسرارِ فطرت کو بے نقاب کرنے کے لیے قدم اٹھائے اور اس راہ میں سب کو نوعِ انسان

کی بہبودی کے لئے اِفشا کر دے، لاعلمی سے بچنے کی تدریجی کوشش سے علم کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ عملی فوائد سے قطع نظر ہم علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا چاہتے ہیں کیونکہ طلبِ علم انسان کی فطرت میں داخل ہے، یہ خواہش اُس کے دل میں اس قدر جاگزیں ہے کہ مٹ نہیں سکتی۔ یہی وہ زبردست محرک ہے جو عقل کی نشوونما کے ساتھ ساتھ قوی تر ہوتا جاتا ہے اور انسان کو مجبور کرتا ہے کہ حیات اور وجود کے اعلیٰ و اساسی حقائق، اشیاء کے اسباب و علائق کو جاننے کی کوشش کرے۔ انسان کو اپنی لاعلمی اور جہالت کا تدریج شعور ہو جاتا ہے۔ وہ شک کرتا ہے، تعقلات و تصوّرات وضع کرتا اور ان کی صداقت پر یقین کرتا ہے۔

انسان جس صداقت کو اِس طرح حاصل کرتا ہے وہ فکرِ مجرد کے بے جان قلمرو تک محدود نہیں بلکہ اس کا اطلاق بالآخر عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے، فلسفہ اشیاء کے پوشیدہ عِلل و اسباب کی تحقیق و تدقیق اس لیے کرتا ہے کہ ہمارے تصوّرات اور افعال میں ایک مکمل توافق، ہماری فکر اور عمل میں ایک مناسبت پیدا ہو سکے۔ اِس کا مقصد یہی ہے کہ جہالت سے گریز اور صداقت کی تلاش کرے اور اُس غلطی کو بے نقاب کر دے جس نے اپنے آپ پر ظاہری صداقت کا ایک ناپایدار پردہ ڈال رکھا ہے،

فلسفے کی اصطلاح کے ماخذ و تاریخ سے بھی اُس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یونانی مورّخ ہِروڈوٹس بیان کرتا ہے کہ کروسس نے سولن سے کہا تھا "میں نے سنا ہے کہ تم نے فلسفیانہ نظر سے (یعنی تلاش

علم میں) مختلف ممالک کا سفر کیا ہے" پریکلس نے فلسفہ کی اصطلاح کو روشن خیالی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ بہر صورت اس لفظ کا ماخذ اقرار جہالت اور علم کی زبردست طلب ہے۔ فیثاغورس کہتا ہے (لیکن اس قول کو سقراط سے منسوب کرنا زیادہ مناسب ہے) "حکمت صرف خدا ہی کو حاصل ہے" انسان صرف محب حکمت بن سکتا ہے، علم کی جستجو اور صداقت کی تلاش کر سکتا ہے" فلاسفی کی اصطلاح فیلاس اور سوفیا سے مرکب ہے۔ فیلاس ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محب یا عاشق کے ہیں اور سوفیا سے مراد حکمت ہے۔ اس کے برعکس فاس اس شخص کو کہتے تھے جو کسی فن میں امتیاز رکھتا تھا ابتدا میں اس لفظ کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا تھا جس میں کسی فن کی طبعی یا ذہنی قابلیت ہوتی تھی جیسے گویا، باورچی، نجار وغیرہ لیکن اس کا اطلاق بتدریج ایسے شخص پر بھی ہونے لگا جس کو ذہنی فوقیت حاصل ہوتی تھی۔ سقراط انکساری سے خود کو ایک فلسفی (یا محب حکمت) کہتا تھا یہ ان سوفسطائیوں سے بالکل متمائز اور مختلف ہے جو ملک کے اطراف اکناف میں گشت لگاتے اور روپے کی خاطر علم فروشی کرتے تھے اس سے لوگوں کا مطلب بھی صرف یہی ہوتا تھا کہ مادی فائدہ حاصل ہو۔

لہذا فلسفہ ہر قسم کے ممکنہ مسائل سے مختصر یہ کہ کائنات سے بحیثیت مجموعی بحث کرتا ہے ہم ان مسائل کی تقسیم اپنی تحقیق کے موضوع بحث اور اس کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے تین اصناف میں کر لیتے

(۱) مسئلۂ وحدت یا وہ مسئلہ جو اساسی اُصول، یا قدرتِ مطلق، یا اُس قوتِ تخلیق سے بحث کرتا ہے جو کائنات کو زندگی بخشتی ہے۔ اس حصہ کو مابعد الطبعیات کہتے ہیں۔

(۲) مسئلۂ کثرت یا وہ مسئلہ جو عالم کے گوناگوں مظاہر سے بحث کرتا ہے یہ فلسفۂ فطرت ہے۔

(۳) وہ مسئلہ جو انفرادی مخلوقات سے متعلق ہے جن میں سے انسان [1] ہمارے لئے نہایت اہم ہے۔

نفسیات یا انسان کی ذہنی زندگی کا علم حسبِ ذیل امور سے بحث کرتا ہے۔

(۱) سوچنے اور بذریعۂ فکر صحیح نتائج اخذ کرنے کے کیا طریقے ہیں۔ اس حصے کو منطق کہتے ہیں۔ اس کا مقصد صداقت کے تصور کو نمو دینا۔

(۲) جب یہ وجدان سے بحث کرتا ہے تو اس کو جمالیات کہتے ہیں یہ جمیل کے تصور کو نمو دیتا ہے۔

(۳) جب یہ خواہش پرستی اور عملی ہونے کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے تو اُس کو اخلاقیات کہتے ہیں جس سے خیر کا تصور نشو و نما پاتا ہے۔

پروفیسر سلی کہتا ہے کہ "نفسیات وقت بنیاد ہے منطق کی جو

---

[1] انسانیات یا علم الانسان، انسان اور اُس کے وجود و ارتقاء سے بحث کرتی ہے جس میں حیاتِ جسمی اور حیاتِ نفسی دونوں شامل ہیں۔ اوّل الذکر کا علم عضویات اور مؤخر الذکر کا نفسیات کہلاتا ہے۔

ہمارے لئے ایسے قواعد فراہم کرتی ہے جن سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہم صحیح طور پر فکر یا استدلال کر رہے ہیں۔ نفسیاتِ حسن بنیاد ہے جمالیات کی جو جمیل یا قابلِ تحسین اشیاء کے حقیقی اور خارجی معیار کو متعین کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

کردارِ انسانی حصولِ خیر کے لئے فرض کے تابع ہوتا ہے۔ فرض متلزم ہے قانون کو۔ قانون یا فطرت کا ہے یا اس کو عقلِ انسانی مدوّن کرتی ہے لہٰذا ایک فلسفۂ قانون کا بھی ہے۔ ان مسائل سے جو افراد کے باہمی تعلق سے بحث کرتے ہیں ایک اور فلسفیانہ مبحث وجود میں آتا ہے اُس کو اجتماعیات کہتے ہیں جس میں فلسفۂ تاریخ بھی شامل ہے۔

لہٰذا فلسفہ کا تعلق حسبِ ذیل مباحث سے ہے۔

(۱) مابعد الطبعیات۔

(۲) فلسفۂ فطرت۔

(۳) نفسیات۔

(۴) منطق۔

(۵) جمالیات۔

(۶) اخلاقیات۔

(۷) فلسفۂ قانون۔

(۸) اجتماعیات اور فلسفۂ تاریخ۔

# دوسرا باب

## مابعد الطبیعیات

(۱) کائنات اور اُس کے مظاہر کی توجیہ دو نقاطِ نظر سے کی جاتی ہے۔ ایجابی علوم صرف ان صورتوں کی تحقیق کرتے ہیں جن میں عالم ہم کو دکھائی دیتا ہے، عام اِس سے کہ اُس کے نامعلوم اور ناقابلِ علم اسباب وعلل کیا ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعیات کو اِس سے بحث نہیں کہ مظاہر عالم ہمارے حواس پر کس طرح اثر کرتے ہیں بلکہ وہ خود اُن مظاہر کی ماہیت اور عالم کی علّتِ اولیٰ کا سُراغ لگاتی ہے۔

ہر علم چند تصوّرات کو بطور آلات یا اوزار کے استعمال کرتا ہے لیکن خود اُن آلات کی قدر و قیمت پر غور نہیں کرتا جن کو وہ اپنی اغراض کے لئے مہیّا پاتا ہے۔ اس کے نزدیک بس یہی کافی ہے کہ وہ موجود ہیں۔ زمان ومکان، کیفیّت وکمیّت، علّت و معلول، قوّت، حرکت، مادّہ وصورت وغیرہ ایسے تصوّرات ہیں جو اشیاء پر منطبق کیے جاتے ہیں۔ تمام عُلوم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ایک واقعہ کی علّت کوئی دوسرا واقعہ، ایک حرکت کی علّت کوئی دوسری حرکت ہوتی ہے۔ علمائے سائنس اپنے اپنے شعبوں میں بغیر اس بحث کے کہ مادّہ کیا ہے اور کیوں موجود ہے، مادّہ کے مختلف مظاہر اور تغیرات کی اسی طرح تحقیق کرتے ہیں جس طرح کہ ان کا ادرا

کیا جاتا ہے وہ صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کس طرح ہے۔ ان کا دائرۂ تحقیق محدود اشیاء اور تجربی واقعات تک محدود ہے۔ تاہم ذہن انسانی کے تجسس کو اسقدر سطحی علم سے تشفی نہیں ہوتی۔ انسان جان لیتا ہے کہ تغیر پذیر مظاہر بذات خود قائم نہیں رہ سکتے۔ اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ ایک ایسی مستقل ازلی اور پوشیدہ قوت کا وجود لازمی ہے جو لا محدود، دائمی، اور مطلق ہو۔ اور جملہ حقائق کی علت بھی ہو یہ قوت انسانی ارادہ سے جس کا اظہار انسان کے افعال اور جسمی حرکات میں ہوتا ہے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے اسی کو مذہبی زبان میں **خدا** کہتے ہیں۔ لہذا ایک ایسے علم کا وجود ناگزیر ہے جس کی تحقیقات کا معروض یہی تصورات ہوں جن کو دوسرے علوم استعمال تو کرتے ہیں لیکن ان کی توجیہہ ضروری نہیں سمجھتے۔ اسی علم کو مابعد الطبعیات کہتے ہیں۔ یہ عالم مادی کے محض قواعد و قوانین سے جیسا کہ ان کی اطلاع ہمارے حواس کو ہوتی ہے بحث نہیں کرتی بلکہ خود حواس کی شہادت کی تحقیق۔ اشیاء کی ماہیت پر غور اور انتہائی دلائل کی تلاش کرتی ہے یہ واقعات و حوادث کو محض فہم عامہ کی ضمانت پر تسلیم نہیں کرتی بلکہ کسی ایسی نامعلوم شئے کا سراغ لگاتی ہے جس پر دوسرے علوم بلا تحقیق و تدقیق قائم ہیں۔ مابعد الطبعیات مظاہر اشیاء کے علم پر قناعت نہیں کرتی کیونکہ وہ دکھائی کچھ دیتی ہیں اور حقیقت میں ہوتی کچھ اور ہیں، اس لئے وہ یہ جاننا چاہتی ہے کہ طبعی مظاہر کے عقب میں یا ان سے ماوراء کونسی حقیقت پوشیدہ ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اُن پوشیدہ کل پُرزوں پر حاوی ہونا چاہتی ہے جو کائنات کی مشین کو چلاتے ہیں یا اُس بالا و برتر اور نامعلوم ہستی کے اسرار کو بے نقاب کرنا اور کائنات کی روحِ رواں سے واقف ہونا چاہتی ہے۔

کسی نامعلوم اور پُراسرار ہستی کو متحقق کرنے کی خواہش سے سادہ اور غیر تربیت یافتہ دماغوں میں توہمی اعتقادات پیدا ہوتے ہیں لیکن یہی خواہش ایک متفکر کی رہنمائی مابعد الطبیعاتی تخیل کی طرف کرتی ہے۔ پس مابعد الطبیعات کا مقصد علتِ اولیٰ یا علتِ غائی کی تحقیق ہے۔ اس کو موجودِ حقیقی کا علم بھی کہتے ہیں۔ یہ فلسفہ کا وہ حصہ ہے جو آپ کو نامعلوم مسائل کی تحقیق میں مشغول رکھتا ہے۔

(۳) کیا مابعد الطبیعات کبھی اپنا مدعا حاصل بھی کرلے گی؟ کیا یہ نامعلوم کے دروازے پر ہمیشہ سائل کی طرح کھڑی ہو کر صرف دنیا ہی عالم پر قیاس آرائیاں کرتی رہے گی؟ کیا عقلِ انسانی کبھی اس قابل بھی ہو گی کہ معمۂ کائنات کو تشفی بخش طریقے پر حل کر سکے؟ یا مابعد الطبیعات محض ناممکن کے حصول کی کوشش کر رہی ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جنھوں نے اب تک اور اب بھی سائنس اور فلسفے کی دنیا کو مصروفِ غور رکھا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعات کے ڈانڈے شاعری سے مل جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعات کا عالم ایک شاعر ہے جو اپنے پیشے کو چھوڑ بیٹھا ہے کیونکہ اُس کو واقعات سے ماورا کسی اور شے کی تلاش ہے۔

والکیر کہتا ہے کہ "مابعد الطبیعات ذہن کا ایک افسانہ ہے جو

علمِ ہندسہ سے جس میں اعداد و شمار کی مسلسل زحمت گوارا کرنی پڑتی ہے
زیادہ دلچسپ ہے۔ مابعد الطبیعیات میں ہم خوش آئند خواب دیکھتے ہیں۔"
بکل اپنی کتاب "تمدنِ انگلستان" میں کہتا ہے کہ "مابعد الطبیعیاتی
طریقہ ایک ناظر کے ذاتی نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ یہ ایسا طریقہ ہے جس سے
علم کے کسی شعبے میں اب تک کوئی انکشاف نہیں ہوا۔"

"قوت اور مادہ" کا مشہور مصنف لڈوگ بوشنر اپنی ایک آخری
تصنیف "اختتامِ صدی" میں کہتا ہے کہ نفسیات، منطق، جمالیات،
اخلاقیات، فلسفۂ قانون، اور تاریخِ فلسفہ میں دلیلِ وجود پائی جاتی ہے
اس لئے ذہنِ انسانی کو ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے لیکن مابعد الطبیعیات
اس ناقابلِ فہم شئے کا علم ہے جو فوق الفطرت اور ماورائے حواس ہے
اس لئے اس کو ردی کی ٹوکری میں پھینک دینا چاہیئے۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی اصطلاح ان مسائل سے بہت بعد میں وضع
کی گئی جن سے یہ بحث کرتی ہے۔ یونانی فلاسفہ اور بالخصوص افلاطون
نے ان مسائل سے بحث کی ہے۔ ان کی تحقیقات جدلیات کے نام سے
مشہور ہیں۔ مابعد الطبیعیات اس شئے سے بحث کرتی ہے جو مظاہرِ فطرت
کے عقب میں یا ان سے ماوراء ہے۔ اس اصطلاح کے وجود میں آنے
کا سبب محض ایک اتفاق تھا۔ ابتدا میں یہ اسی مفہوم میں استعمال بھی
نہیں کی گئی تھی۔ ارسطو کے احباب اور پیروؤں نے اس کی ان تحقیقات
کو مرتب کیا جو ماہیتِ اشیاء سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کا نام فلسفۂ اولیٰ تھا۔

فلسفۂ اولیٰ کو اُس حصّے کے بعد جگہ دی گئی جس کو ارسطو طبعیات کہتا تھا اسی وجہ سے اس کا نام مابعد الطبعیات پڑ گیا۔ قدیم یونانی فلسفے میں طبعی اور مابعد الطبعی مسائل کا باہمی اختلاف نمایاں طور پر نہیں دکھایا گیا تھا۔ یونان میں طبعیات سے صحیح معنوں میں وہی مراد لی جاتی تھی جو آجکل مابعد الطبعیات سے لی جاتی ہے۔ آج تک یہی مابعد الطبعیات کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ اولف ایک جرمن فلسفی اس کو "وجودیات" کہتا ہے۔ اُس کے نزدیک یہ ہستی یا موجود حقیقی کا علم ہے اور مظاہر یا ان اشیاء کے علم سے مختلف ہے جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتی ہیں۔ اڈورہارٹمین نے مابعد الطبعیاتی مسائل سے "لاشعور" کے تحت بحث کی ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ عقل انسانی میں اگرچہ ایک زبردست رجحان اُن مسائل کی طرف پایا جاتا ہے جو حسی محسوسات سے ماوراء ہیں۔ لیکن وہ اِس قابل نہیں کہ ان کو حل کر سکے۔ اِس لئے اُس نے اپنی کتاب "تنقید عقل محض" میں اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ مابعد الطبعیاتی مسائل کی بحث میں داخل ہونے سے پیشتر خود فہم انسانی کی تحقیق و تدقیق کر لینی چاہیئے۔ اس کا نظام فلسفہ انتقادیت کے نام سے موسوم ہے۔

انگلستان میں جہاں فہم عامہ کا مذہب رائج ہے مابعد الطبعیاتی تخیلات پر باستثنائے چند کسی نے بھی زیادہ توجہ نہیں کی۔

آگے کسی ایک باب میں مابعد الطبعیات کے مسائل اور مذاہب پر بحث کی جائے گی۔

# تیسرا باب

## فلسفۂ فطرت

(۱) انسان جن چیزوں کی تحقیق و تدقیق کرتا ہے اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک
تو فطرت یا اشیاء مرئی کا وہ نظام جس کی تعبیر عالمِ خارجی کی اصطلاح سے
کی جاتی ہے۔ دوسرے نفس یا ایسی قوت جس میں عالمِ خارجی کا ادراک
کرنے اور اس پر غور و خوض کرنے کی قابلیت ودیعت ہے۔ اشیاء خارجی
جن کی اطلاع بذریعہ حواس ہوتی ہے بہ نسبت اُن مجرد تصورات کے زیادہ
جاذبِ توجہ ہیں جو بالغ النظری کا نتیجہ ہیں۔ یہ تصورات اُس وقت پیدا
ہوتے ہیں جبکہ انسان اپنے آپ پر غور کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ بچّہ
پہلے اُن اشیاء کے نام یاد رکھتا ہے جن کا امتیاز رنگ، وزن، آواز سے
ہوتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر جو چیزیں اُس کے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ اقوام
اپنے ابتدائی تمدن میں بہ لحاظ خیالات بچے ہوتی ہیں۔ اقوام کے افکار
کا ارتقاء جیسا کہ تاریخ السنہ سے ثابت ہے بالکل افراد انسانی کے ذہنی
نشو و نما کی طرح ہوتا ہے۔ زبان حسی ادراکات کا اظہار ہے۔ یہ اُن
چیزوں کے نام رکھتی اور تعریفات وضع کرتی ہے جو بذریعۂ حواس ہمارے
علم میں آتی ہیں یا جن کا تعقل غور و تامل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ علم السنہ
نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادی اشیاء کے نام جن کو ہم بذریعۂ حواس محسوس

کرتے ہیں اُن الفاظ سے بہت پہلے وضع کئے گئے ہیں جو دیکھنے اور سننے کے
عمل کو متضمن ہیں۔ اس لئے ابتدائی فلسفیانہ تحقیقات مرئی و محسوس مادّہ
سے یعنی اشیاءِ خارجی سے متعلق تھیں۔ اِس کے خاص خاص مسائل یہ تھے
یہ کثیر التعداد ظواہر جن کو ہم محسوس کرتے ہیں کیا ہیں؟ یہ طبعی مظاہر کیا ہیں
جن پر ہمیشہ تغیّرات طاری ہوتے رہتے ہیں؟ وہ جوہر، عنصر یا مادّہ کیا ہے
جو اُن کی بنیاد ہے اور ان تغیّرات میں مستمر و مستقل رہتا ہے؟ یہی سوالات
موضوعِ بحث ہیں فلسفہ فطرت کے جو فلسفہ نفس سے بالکل ممتاز ہے۔
(۲) اس موضوع پر افلاطون نے اپنے خیالات کو ایک کتاب میں
جو "طیماؤس" کے نام سے موسوم ہے ظاہر کیا ہے۔ اُس نے بالوضاحت
یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ طبعی اور مابعد الطبعی کے مابین کیا فرق ہے۔
فطرت سلسلہ ہے تکون کا جو ہستی سے متاثر ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب
"طبعیات" میں "فطرت" سے بحث کی ہے۔ عہدِ حاضر میں فلسفہ کے اس حصّہ کو
کونیات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جس کا ایک جزو طبعیات بھی ہے۔
ارتقاء کی پہلی منزل میں ذہنِ انسانی اپنے آپ پر غور کرنے سے پہلے عالمِ
خارجی پر نظر ڈالتا ہے۔ فطرت ایک وحدت ہے جو کثیر التعداد صورتوں
میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انسان اپنے وجود کے آغاز ہی سے اُس مستمر قانون
کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے جو ان مسلسل تغیّرات کے عقب
میں عمل پیرا ہے۔ فلسفۂ فطرت کا مقصد مُتّحدہ اُس بنیادی عنصر کا سراغ
لگانا ہے جو مظاہرِ فطرت کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ یونان کے قدیم

فلاسفہ طالیس، انگزی منڈر، اور انگزی مینس کے پیش نظر یہی سوالات تھے۔
ان میں سے کسی نے کہا کہ مظاہر کے تغیرات کی بنیاد یا اصل پانی ہے، کسی
اور نے کہا کہ ہوا ہے۔ قدیم یونانی فلسفیوں کو اسی لئے فلاسفۂ فطرت
کہتے ہیں۔ وہ مادّہ پر اسی طرح غور کرتے ہیں جس طرح کہ وہ حواس پر اثر کرتا
ہے۔ صداقت کے پُرخار راستہ پر سفر کی ابتدا انہی لوگوں نے کی اور
قدرتی طور پر حواس کی عام غلطیوں سے بچنے، کثرت مظاہر کی توجیہہ کرنے
اور عالم کا بطور ایک وحدت کے تعقل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے آہستہ
آہستہ آگے بڑھتے گئے۔ اس وقت ایونیائی فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات
کی عمارت طبیعیات پر قائم کی تھی اور فیثاغورسیوں نے اپنی مابعد الطبیعیات
کو ریاضی کی بنیاد پر کھڑا کیا تھا۔ اوّل الذکر کے پیش نظر مادّہ اور اس کی
دائمی حرکت تھی، آخر الذکر پر اس تنظیم کا جو عالم میں جاری و ساری ہے
اور اس وحدت، تناسب و توافق اور ریاضیاتی تعلق کا گہرا اثر پڑا
جو اشیاء میں مضمر ہیں۔ ہندسہ، ہیئت، اور موسیقی میں ہر ایک شئی کی
تحلیل بالآخر عدد پر کی جاتی ہے۔ عدد عالم کی اصل اور فطرت ہے[1]۔ جس طرح
اشیاء کی ماہیت عدد ہے اسی طرح عدد کی ماہیت وحدت ہے۔

---

[1] یہ تاریخ کے بالکل خلاف ہے کہ فیثاغورسی نظریات کو فیثاغورس سے منسوب کیا جائے
جس کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح ہے۔ جہاں تک ہمیں اس کی زندگی کے حالات کا علم
ہے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک مذہبی برادری کی بنیاد ڈالی تھی اور اخلاقی
تربیت کی قابلیت میں اس کو یدطولیٰ حاصل تھا۔ ارسطو اور افلاطون نے فیثاغورسیوں
کا تو ذکر کیا ہے لیکن فیثاغورس کی تعلیمات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

قرونِ متوسطہ میں جس وقت کیتھولک مسیحیت کا دور دورہ تھا فطرت کے مطالعہ سے بے اعتنائی برتی جاتی تھی۔ کورانہ اعتقاد اس صدی کی نمایاں خصوصیت تھی مطالعۂ فطرت اور ارضی مسائل جن کا وجود عارضی تھا کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس قسم کے مطالعہ سے جو بالآخر ناپید ہوتا گیا لوگوں کو نفرت سی ہونے لگی۔ پروٹسٹنٹ ازم کی آمد اور نئے ممالک کی دریافت سے آزادی کی روح پیدا ہوئی۔ اسی زمانہ میں فلسفۂ قدیم کی تجدید ہوئی گیلیلیو۔ کیپلر۔ اور برونو نے کائنات کے مطالعہ پر اپنی توجہ کو مبذول کیا جس سے عظیم الشّان انکشافات وقوع میں آئے جس سیّارے پر ہم رہتے اور بستے ہیں اُس کے متعلق یہ انکشاف ہوا کہ "یہ ایک ذرّہ ہے جو بے شمار آفتابوں میں سے جو ریت کے ذرّات کی طرح فضا میں منتشر ہیں' ایک آفتاب کے گرد گھوم رہا ہے"۔ اس وقت بھی علم طبعی اور فلسفۂ طبعی مخلوط حالت میں پائے جاتے تھے خود ڈیکارٹ اور اوکلف جیسے دقیق النظر فلاسفہ نے بھی ان دونوں کو متمائز نہیں کیا۔ اور نہ نیوٹن نے ان کے مابین کوئی خط امتیاز ہی کھینچا۔ اُس شہرۂ آفاق کتاب کے شائع ہونے کے بعد جو "نظام فطرت" کے نام سے موسوم ہے اور خاصکر کانٹ اور شیلنگ کی فلسفیانہ تصانیف سے علم طبعی اور فلسفۂ فطرت کا فرق نمایاں ہوتا گیا۔ اُس وقت سے علم طبعی نے ایک مخصوص راستہ اختیار کر لیا ہے اور حیرت انگیز ترقی کر رہا ہے۔ فلسفۂ فطرت صحیح معنوں میں اُن انتہائی مسائل سے بحث کرتا ہے جن کو علوم طبعی مابعد الطبیعیات

---

سلہ یہ کتاب ١٧٧٠ء میں ( MIRABAND ) کے نام سے شائع ہوئی تھی لیکن اس کا اصلی مصنف ( BARON HALBOCH ) تھا۔

کے لئے چھوڑ دیتے ہیں۔ فلسفہ فطرت اُن تصوّرات کو جانچتا ہے جو علم طبعی سے کے مسلمات ہیں جیسے قوّت، توانائی، مادہ، حرکت اور حیات وغیرہ۔

# چوتھا باب

## نفسیات

۱۔ جو چیزیں انسانی تجسس کو اُکساتی ہیں، جن کی تحقیق و تدقیق کے لیے انسان فکر کی قوتوں کو استعمال کرتا ہے، وہ کائنات اور اس کے تغیر پذیر مظاہر ہیں۔ یہ مظاہر ایک لاینحل معمہ نظر آتے ہیں۔ اِن کے پہلو گوناگوں ہیں اور اُن کی عظمت نظر کو خیرہ کر دیتی ہے۔ فطرت کو سمجھنے اور اُس کو قابو میں لانے کی خواہش اور حواس کو متاثر کرنے والی چیزوں پر حیرت و استعجاب فلسفیانہ تخیل کے ابتدائی محرکات ہیں۔ اِس لئے فلسفہ کا آغاز فطرت یا عالم خارجی سے ہوا ہے۔ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ یہ اپنے میں اسرار عالم کو بے نقاب کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ گرد و پیش کے مادی عالم کے بعد جو چیز انسان کیلئے زیادہ دلچسپی رکھتی ہے وہ خود انسان ہے۔

سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہماری زمین محض ایک چھوٹا سا ستارہ ہے جو لامحدود فضا میں گردش کر رہا ہے۔ لیکن قرون ماضیہ اور نیز عہد حاضرہ میں انسان اپنے آپ کو افضل ترین مخلوق سمجھتا رہا ہے اُس میں یہ اعتقاد کتنا ہی راسخ کر دیا جائے کہ تاروں سے مشورہ شامیانہ

اُس کے ذاتی استعمال کے لیئے نہیں بنایا گیا زمین کے علاوہ اور بھی ہیں جو مخلوقات سے آباد ہیں پھر بھی وہ اپنے آپ کو کائنات کی ہر ایک چیز سے اعلیٰ و اشرف خیال کئے بغیر نہیں رہ سکتا - اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کو اپنے وجود، حسیات و خواہشات، افکار و خیالات کا اور اُن کو دوسروں پر ظاہر کرنے کی قوت کا تبدریج شعور ہوتا جاتا ہے - وہ جان لیتا ہے کہ عالم کے اندر ہوتے ہوئے وہ اپنے اندر ایک عالم رکھتا ہے -

کوئی زبردست تحریک اُس کو علم حاصل کرنے پر مجبور کرتا ہے وہ غور و فکر کرتا اور اُس چیز کو معنی پہنانے کی کوشش کرتا ہے جو اُس کی عقل کو حیران کر رکھتی ہے اور اس دوران میں وہ اپنے آپ پر اور اس قوت پر حیرت و استعجاب کی نظر ڈالتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت اور گفتگو ارادہ اور آرزو، احساس اور خواہش کر سکتا ہے - یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط نے فلسفہ کو انسان[1] کے لئے آسمان سے زمین پہ لے آیا سب سے پہلے یونان

---

[1] انسان مشتمل ہے جسم اور روح یا نفس پر - اس لئے مطالعہ انسان سے مراد جسم و نفس کا مطالعہ ہے - انسانیات کی اصطلاح سے ہم ایسی تحقیقات مراد لیتے ہیں جو نفس یا جسم، فرد یا جماعت انسانی سے متعلق ہوتی ہیں جس میں اس سے بھی بحث ہوتی کہ دیگر ذوات ذی شعور سے انسان کا کیا تعلق ہے -

انتھروپالوجی (انسانیات) کی اصطلاح یونانی الاصل ہے جو مرکب ہے انتھرو - انسان لوگاس - علم سے یعنی انسانیات انسان سے متعلق ہر ایک چیز سے بحث کرتی ہے اور اور یہ دریافت کرتی ہے کہ اس کا مبدء و ماخذ کیا ہے، اس کا ارتقاء کس طرح ہوا روئے زمین پر نسل انسانی کی اشاعت کس طرح عمل میں آئی بعض مسائل کا تعلق

کے اس فلسفیٔ اعظم نے انسان کو خارج سے ہٹا کر ذہن کی طرف متوجہ کیا اور "خود را بشناس" کی تعلیم دی۔ "خود را بشناس" کے مقولہ کو سقراط سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن فی الحقیقت طالیس نے بھی سقراط سے پہلے اسی پر زور دیا تھا۔ جرمنی کے ایک شاعر ہائنے نے اپنی ایک نظم میں یہ دکھایا ہے کہ ایک مغموم نوجوان رات کی خاموشی میں ایک وسیع سمندر کے کنارے کھڑے ہوئے یہ سوالات کرتا ہے، انسان کیا ہے؟ وہ کہاں سے آیا ہے؟ کدھر جاتا ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جو نوعِ انسان کے ذہنی نشو و نما کی ابتدائی حالت سے لیکر ذہنی تربیت و تمدّن کے انتہائی مدارج تک ہر ایک "مفکر" کو پریشان کر رکھے ہیں۔ یونانی ڈرامہ نگار سوفوکلس کہتا ہے کہ "کائنات مجموعۂ عجائبات ہے جس میں عجیب ترین انسان ہے" انسان کیا ہے؟ فطرت میں اُس کا کیا درجہ ہے؟ عالمِ موجودات سے اُس کا کیا علاقہ ہے؟ بہ قول پروفیسر مکنزے یہ ایسے اساسی سوالات ہیں جن پر بہت سے سوالات مبنی ہیں، جن کو حل کرنے میں ہر قسم کے دماغ مشغول ہیں۔ اِن دماغوں نے اپنے اپنے زمانے کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

(۲) جو سوالات انسان کی روح یا نفس سے متعلق ہیں اُن سے نفسیات تشکیل پاتی ہے۔ اس کو نفسیات اِس لئے کہتے ہیں کہ یہ انسان کے اُن نفسی احوال و کیفیات سے بحث کرتی ہے جو طبعی حالات سے متاثر ہیں۔

---

انسان کے جسم سے جو بحث ہے اُن سے علم التشریح اور علم طب وجود میں آتے ہیں اُن کو بالعموم جسمیات یا علم الاجسام کہتے ہیں۔ یہ علوم صحیح معنوں میں علم طبعی کی تحت رکھے جا سکتے ہیں۔

یہاں ان سوالات پر بحث کی گنجائش نہیں کہ آیا روح یا نفس کوئی ایسی چیز ہے جو جسم سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتی ہے ؟ یا فکر و استدلال کی قوت جو انسان کو حیوان سے متمائز کرتی ہے ؟ انسان کی طبعی یا جسمی حالت پر مبنی ہے ؟ یہ ایسے سوالات ہیں جو ایک مختصر سے رسالہ کے دائرۂ بحث میں نہیں آسکتے۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ طبعی اور نفسی کیفیات یا جسم کے مرئی اور پوشیدہ آلات کا باہمی تعلق موجودہ زمانہ میں بے حد دلچسپی رکھنے والا موضوع بن گیا ہے جس سے بہت کچھ علمی نتائج پیدا ہو رہے ہیں۔

یہاں اُن سوالات پر بحث کرنا مناسب نہیں کہ آیا نفس و جسم میں وحدت ہے یا ثنویت، عقل ایک عنصری قوت ہے یا حصولی ؟ پروفیسر ہکسلے کہتا ہے کہ انسان کا ذہنی ارتقا اُس کرم پیلے سے مشابہت رکھتا ہے جو ایک معینہ وقت پر اپنی کھال کو اتار کر تیتری کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح نفسِ انسانی بھی اپنے عظیم الشان مظاہرِ فطرت کی قوتوں کی پیداوار ہے اور اسی مادہ سے مرکب ہے جس سے آفتاب اور سیارے وجود میں آئے ہیں۔ یہاں ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فکر روح کی پیداوار ہے جو الوہیت کی ایک جھلک ہے ؟ کیا علمائے دینیات کا یہ قول صحیح ہے کہ جب ہم اِس فانی قفسِ عنصری سے رہائی پاتے ہیں تو جسم زمین کی طرف اور روح خدا کی طرف لوٹ جاتی ہے ؟ آیا مادہ کے ساتھ فکر بھی جس کا باہمی تعلق بالتشکیک نظر آتا ہے فنا ہو جائیگی ؟ کیا انسان بھی پھول پتوں کی طرح اس دنیا سے مٹ جائیگا ؟ ہو سکتا ہے کہ فکر روح کی پیداوار یا کوئی طبعی قوت یا دماغ کا وظیفہ ہو

جو بہ نسبت کسی دوسرے ذات التذی کے انہماک میں آکر زیادہ منضبط ہوجاتا ہے ہمارے لئے اہم نکتہ بس یہی ہے کہ دماغ ہر لحاظ سے فکر کا ایک آلہ ہے جو مادہ کے ساتھ فنا ہوجاتا ہے۔ جب تک فکر اور جسم میں تعلق باقی رہتا ہے، جب دماغ اپنے وظائف کو انجام دیتا ہے ہم فکر اور ارادہ کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ہم کو فکر و ارادہ کے عمل کا بھی شعور ہوتا ہے۔

"نفسیات کا مقصد، وقوف اور شعور کی ماہیت اور نیز عقل انسانی کی صحت اور حدود کی تحقیق اور اُن پیچیدہ اعمال کی تفتیش ہے جن کے ذریعے سے ہم تعقل، تصور اور قیاس کر سکتے ہیں" لہٰذا نفسیات اعمال نفسی سے بحث کرتی ہے۔ پروفیسر سلی اپنی کتاب "نفس انسانی" میں کہتا ہے کہ "نفسیات کا خاص فریضہ نمو یافتہ شعور کے مظاہر کی اُسی طرح توجیہ کرنا ہے جس طرح کہ وہ انسان میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس قسم کی توجیہ میں اُن مختلف اجزا کی ترتیب و تقسیم اور اُن کے مبدا و نمو کی توجیہ بھی شامل ہوگی جن سے ہماری زندگی تشکیل پاتی ہے لہٰذا نفسیات کا مقصد صرف مظاہر نفسی کی توجیہ کرنا نہیں بلکہ اُن کی تخلیق و تاریخ کا بھی سُراغ لگانا ہے۔"

اُس کے دائرۂ بحث میں توجہ، احساس، ادراک، حافظہ، ارادہ، اختیار، تخیل و التباس، حسیات و جذبات، اَلم اور مسرت نیز لوازم ذائقہ اور دیگر ذہنی قوتیں بھی داخل ہیں۔

نفسیات اعمال نفسی سے اِس لئے بحث کرتی ہے تاکہ اُن قوانین نفسی کا سُراغ لگائے جو ان مظاہر کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کے سوا نفس

کی ماہیت، جوہریت، اور استمرار پر بھی غور کرتی ہے۔ اور یہ بھی دریافت کرتی ہے کہ دیگر اعضائے جسمی سے نفس کا کیا تعلق ہے اور اُن کے مابین عمل و ردِ عمل کس طرح ہوتا ہے۔

پروفیسر ہکسلے کہتا ہے کہ جس طرح ایک ماہر علم التشریح اعضاء کا رگوں میں اور رگوں کا خلا یا میں تجزیہ کرتا ہے اُسی طرح ایک عالم نفسیات مظاہر نفسی کو شعور کے ابتدائی احوال و کیفیات میں تحلیل کرتا ہے۔ عالم عضویات افعالِ اعضاء کی تحقیق کرتا ہے اور عالم نفسیات نفسی قوتوں کا مطالعہ کرتا ہے علوم طبعی جن کا تعلق عالمِ خارجی سے ہے اپنی تحقیقات کو بذریعۂ حواس عمل میں لاتے ہیں۔ نفسیات ایک خاص قوت کے توسط سے جس کو حاسۂ باطن کہتے ہیں مشاہدہ اور تحقیق کرتی ہے۔

مختصر یہ کہ نفسیات ہماری حیاتِ ذہنی سے خواہ عقلی ہو یا حسی اور شعور کے تمام پہلوؤں سے بحث کرتی ہے۔ وہ تمام مظاہر اور واقعات جن سے نفسیات میں بحث ہوتی ہے یا تو شعور سے ماخوذ ہیں یا ادراک سے۔

(۳) جو کچھ ہم سوچتے اور محسوس کرتے ہیں وہ یا تو نتیجہ ہے وقوفِ باطن کا یا ہم اُس کو بذریعہ حواس حاصل کرتے ہیں۔ کسی فعل کے صادر کرتے یا سوچتے، یا محسوس کرتے وقت ہمارے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے ہم اُس پر توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ہم مظاہر نفسی کا مشاہدہ نہ صرف اپنے میں بلکہ گرد و پیش کے دوسرے لوگوں میں بھی کرتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کی رفتار و گفتار سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اُن کے اذہان میں کیا گزر رہا ہے۔

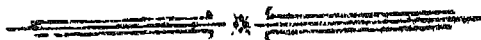
پروفیسر سلی کہتا ہے کہ مظاہر نفسی کی تحقیق کے دو متنائز طریقے ہیں۔ اوّلاً میں خود اپنے ہی ذہنی اعمال پر جبکہ وہ وقوع پذیر ہوتے ہیں یا اُن کے گزرتے ہی غور کر سکتا ہوں۔ اِس طریقے سے میں یہ محسوس کروں گا کہ افکار ایک دوسرے کے تعاقب میں گزرتے ہیں جن میں حسیات کا ایک خفیف سا عنصر بھی شامل رہتا ہے۔ ذہنی اعمال کی ایسی براہ راست تحقیق کو مطالعۂ باطن یا تاّمل کہتے ہیں۔ ثانیاً میں کسی ذہنی عمل کا مطالعہ کسی دوسرے شخص میں بھی جہاں تک کہ وہ مظاہر خارجی میں ظاہر ہوتا ہے کر سکتا ہوں۔ مثلاً کسی شخص کی گفتگو سننے سے میں اُن رابطوں کو معلوم کر سکتا ہوں جو اُس کا ذہن چند تصوّرات کے مابین قائم کر رہا ہے۔ اُس کے حرکات پر غور کرتے سے یہ سمجھ سکتا ہوں کہ اُن کے محرکات کیا ہیں۔ اس کو نفسی تحقیق کا خارجی یا بالواسطہ طریقہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ہم ذہنی واقعات کا علم خارجی مظاہر کے توسط سے جو صرف حواس سے محسوس ہوتے ہیں حاصل کرتے ہیں۔ یہاں خارجی مظاہر سے مراد الفاظ، اصوات اور حرکات وغیرہ ہیں[۱]۔

نفسیات کا مطالعہ خود اس لفظ سے زیادہ قدیم ہے۔ یہ لفظ پہلی مرتبہ سولھویں صدی عیسوی کے آخری حصّے میں رائج ہوا۔ ہم نے سقراط کے اصول متعارفہ "خود را بشناس" کا ذکر کر دیا ہے۔ ارسطو نے "روح" پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اُس نے انسان کے ذہنی ملکات سے جو اس کے نزدیک حیات اور روح کے مماثل ہیں، بحث کی ہے۔

---

۱؎ دیکھو سلی کی ٹیچر ہینڈ بک آف سائیکالوجی صفحہ ۱۶۔

فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء – ۱۶۵۰ء) نے نفسیات کا رُخ ہی بدل دیا۔ اس سوال کا جواب کہ "میں کیونکر جانتا ہوں کہ میں موجود ہوں" ڈیکارٹ نے ایک مشہور فقرہ میں یہ دیا کہ "میں سوچتا ہوں اس لئے میں جانتا ہوں کہ میں سوچتا ہوں اور مجھ کو اپنے سوچنے کا علم بھی ہے۔ اس لئے میں جانتا ہوں کہ میں ہوں" نفس جن ماخذوں سے علم حاصل کرتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی بتلایا گیا ہے، صرف دو ہیں۔ وجدان اور تجربہ۔ انگریزی فلسفی جان لاک نے (۱۶۳۲ء – ۱۷۰۴ء) اپنی کتاب "رسالہ فہم انسانی" میں وجدانی تصورات سے بحث کی ہے۔ اس کے نزدیک ذہنِ انسانی ایک سفید کاغذ کے مماثل ہے جس پر تجربات حواس کے راستہ سے داخل ہو کر اپنے ارتسامات چھوڑ جاتے ہیں۔ اِن ارتسامات پر غور و تامّل سے ذہنِ انسانی تصورات کو تشکیل دیتا ہے۔ لہٰذا احساس اور تامّل سے علم ماخوذ ہے۔ گزشتہ صدی میں ایجابی نظریات کے زیرِ اثر نفسیات کو فلسفہ سے علیحدہ کرنے اور عضویات کی طرح اس کو بھی ایک مستقل سائنس بنانے کا میلان پیدا ہوا تھا۔ اس اعتبار سے اس کا تعلق مابعد الطبیعیات سے باقی نہیں رہتا۔

منطق نفسیات اعمالِ نفسی سے بحث کرتے ہوئے اپنی اہم تحقیقات کے معیاری قوانین اور قواعد کو منکشف اور متعین کرنے کی کوشش کریگی جو فکر کی رہنمائی کرتے ہیں اور یہ بھی دریافت کریگی کہ کن طریقوں کے مطابق سوچنا اور بذریعہ فکر صحیح نتیجہ پر کس طرح پہنچنا چاہیئے۔

# پانچواں باب

## منطق

(۱) فرانسیسی ڈرامہ نگار مولیر کے ایک ڈرامہ LA BOURGEOIS GENTIL HOMME) میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ژورڈان ایک دولتمند سوداگر جس کو روشن خیال بننے کی بڑی تمنا ہے ایک پروفیسر السنہ کو اپنے پاس ملازم رکھتا ہے۔ ایک دن اس پروفیسر کی زبانی اُس کو یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ زبان یا تو نثر میں ہوتی ہے یا نظم میں۔ جو چیز نظم نہیں وہ لازمی طور پر نثر ہے۔ حیرت زدہ ژورڈان پروفیسر سے پوچھتا ہے "میں نثر میں بول رہا ہوں یا نظم میں؟" پروفیسر جواب دیتا ہے "تم نثر میں بول رہے ہو"۔ ژورڈان کہتا ہے "اہا! میں عمر بھر نثر بولتا رہا اور مجھ کو اُس کی مطلق خبر نہ تھی۔" اور وہ انتہائے مسرت میں اپنے گھر والوں کو اس جدید انکشاف کی خبر دینے کے لئے دوڑتا ہے۔ اکثر لوگوں کو جو منطق کے نام سے گھبراتے ہیں۔ ژورڈان کی طرح بڑی حیرت ہوگی جب انھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہ بھی اب تک روزمرہ گفتگو میں، دوست احباب سے بحث کرنے میں اور اپنے سیاسی و مذہبی اعتقادات و آرا کو ظاہر کرنے میں منطق کو برابر استعمال کرتے رہے ہیں۔

جب کوئی نظریہ بیان کیا جاتا ہے کوئی خیال پیش کیا جاتا ہے، یا کوئی رائے ظاہر کی جاتی ہے تو ہم اُس کو سنتے اور سمجھتے ہیں۔ لیکن ہماری

ذہن پر اُن کا اچھا اثر نہیں پڑتا تا وقتیکہ وہ ثابت نہ کئے جائیں۔ ہم اُن پیش کردہ نظریات و آرا کی تحلیل و تحقیق کرتے ہیں اور جب وہ ہم کو صحیح نظر آتے ہیں تو ہم اُن سے ایسی تصدیقات اخذ کرتے ہیں جو لازمی طور پر ہمارے اور دوسروں کے بھی ذہن پر اثر کرتی ہیں۔ اِس طرح ہم ایسے نتائج پر پہنچتے ہیں جو ہم کو صحیح نظر آتے ہیں۔ جب ہم اس طریقے پر عمل کریں تو کہا جاتا ہے کہ صحیح یا منطقی طور پر سوچتے ہیں۔ لہذا منطق فکرِ صائب کا علم ہے۔ اُس کا مقصد اُن قوانین اور شرائط کو دریافت کرنا ہے جن کے مطابق عمل کرنے سے ہم ایک صحیح تصدیق وضع کر سکتے ہیں۔ ایسی تصدیق جس کو ایک متوسط درجہ کا ذی فکر انسان بھی عام طور پر تسلیم کرے۔

کن شرائط کے تحت کوئی تصدیق صحیح طور پر اخذ کی جا سکتی ہے ؟ اُس کی صحّت کا کس طرح امتحان کرنا اور کس طرح یقین کرنا چاہیئے کہ وہ مغالطہ سے مُعرّا ہے ؟

یہی سوالات ہیں جن سے منطق کو تعلق ہے، وہ ہم کو صرف یہ بتلانے پر اکتفا نہیں کرتی کہ ہم کس طرح سوچتے ہیں بلکہ یہ بھی سکھاتی ہے کہ ہم کو کس طرح سوچنا چاہیئے۔ وہ صحیح استدلال اور اس ذہنی عمل کی تحلیل کرتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے صحیح نتیجہ پر پہنچتے ہیں اور ایسے استدلال کے نقص اور مغالطہ کو واضح کر دیتی ہے جو قواعد کے مطابق نہیں ہوتا۔

(۴) اگر ہم فکر کی تفتیش کریں تو ہم کو نظر آئے گا کہ یہ ذہن کے تین اعمال پر مشتمل ہے۔ پہلے تو ہم کو کسی شئے کا احساس ہوتا ہے، ہم ارتسام حاصل کرتے

ہیں۔ اسکے بعد اُس شئے کا تصور قائم کرتے یا اُس کا نام رکھتے ہیں۔ یہ وقوف کا ابتدائی عمل ہے۔ پھر ہم دو تصورات کو ملا کر یا ان کے باہمی مقابلہ سے ایک تصدیق وضع کرتے ہیں۔ اس قسم کی بعض تصدیقات ہم کو صحیح نظر آتی ہیں اور بعض غلط۔ چونکہ ہماری کوشش ہمیشہ یہ ہوتی ہے کہ ایسی تصدیقات وضع کی جائیں جن کو نہ صرف ہم بلکہ اور لوگ بھی تسلیم کرلیں۔ اس لئے ہم بذریعہ استدلال یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کوئی تصدیق صحیح یا غلط کس لئے ہوتی ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہم ایک دعوے کا دوسرے دعوے سے مقابلہ کرتے ہیں، دو تصدیقات کے باہمی تعلق پر غور کرتے ہیں اور اُن ابتدائی بیانات سے جن کو مقدمات کہتے ہیں استدلال کرکے ایک نئے بیان یا نتیجہ تک پہنچتے ہیں جو اصطلاحاً "انتاج" کہلاتا ہے۔

یہاں یہ اہم اور معرکتہ الآرا سوال اٹھانا مناسب نہیں کہ آیا تصورات بغیر الفاظ کے قائم رہ سکتے ہیں یا نہیں اور کس حد تک بغیر الفاظ کے فکر کرنا ممکن ہے۔ علمائے نفسیات اور علمائے منطق کے مابین یہ مسئلہ اب تک اور اب بھی مختلف فیہ رہا ہے۔ ایک فریق کا یہ دعوے ہے کہ زبان کی مدد کے بغیر سوچنا ممکن ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ فکر بغیر زبان کے محض ایک وہمی چیز ہے۔ میکس مولر نے بالتکرار بیان کیا ہے اور بارہا ثابت کیا ہے کہ فکر اور زبان ایک دوسرے کا عین ہیں۔

اگرچہ میکس مولر کے نظریات پر بہت کچھ اعتراضات کئے جاتے ہیں لیکن اتنا تو عملاً تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب ہم استدلال کرتے یا نتیجہ نکالتے ہیں تو ہم اس

عمل کو الفاظ ہی کے ذریعہ سے انجام دیتے ہیں اور بالعموم اس پر سب کو اتفاق ہے
کہ ہم اپنے خیالات کو دوسروں تک خارجی آوازوں یا لفظوں ہی کے توسط سے
پہنچاتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں جس چیز کا خیال ہوتا ہے ہم اس کا ایک نام
رکھتے ہیں اور کسی لفظ سے اس کا اظہار کرتے ہیں جو اصطلاحاً "حد" کہلاتا ہے۔
دو یا زیادہ حدود کو ملا کر ہم ایک تصدیق وضع کرتے ہیں جو قضیہ کہلاتی ہے۔ اب
ہم کسی دعوے کی صحت و صداقت کو ثابت کرنے یا اس بات کی توجیہ کیلئے
کہ ہم کسی شخص کے خیالات کو کس لئے قبول یا رد کرتے ہیں، ہم استدلال کرتے
اور اس سے نتائج اخذ کرتے ہیں۔ قضایا کی بنیاد پر استدلال کرنا "قیاس"
کہلاتا ہے۔ اس لئے منطق کو جو استدلال یا فکر صائب کا علم ہے حدود، قضایا
اور قیاس سے بحث کرنی پڑتی ہے۔ حدود کے صحیح استعمال کی جو کچھ اہمیت
ہے وہ واضح ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ہم کسی شخص کی رائے سے اتفاق نہیں
کرتے، ہم کسی امر پر بحث کرتے ہوئے اس سے اختلاف کرتے ہیں لیکن آگے
چلکر ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فی الحقیقت ہم کو اس سے اتفاق تھا۔ اس
غلط فہمی کی وجہ حدود کا غلط استعمال اور ان کی مبہم و مخلوط تعریف ہے۔ والٹیر
بحث شروع کرنے سے پہلے اس بات پر زور دیا کرتا تھا کہ "اپنے حدود کی
تعریف کرو" فکر صائب اور صحیح تصدیقات کے حصول کے لئے حدود کا صحیح علم ناگزیر ہے
(۳) جب ہم ایک صداقت سے جو کسی قضیہ میں مضمر ہوتی ہے ایک
دوسری صداقت اخذ کرتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ ہم نتیجہ نکال رہے ہیں۔ ایسا
عمل کے لئے چند قوانین کی پابندی ضروری ہے۔ فکر کے یہ قوانین ہم کو غلطی سے

بچاتے ہیں اور غلط نتائج اخذ کرنے سے باز رکھتے ہیں۔

فکر کے تین اساسی قوانین جو بہت مشہور ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) قانون عینیت:۔ جو کچھ موجود ہے، موجود ہے یعنی ہر ایک شئے خود اپنی عین ہے۔ جیسے ا ا ہے۔

(۲) قانون اجتماع نقیضین:۔ کوئی شئے موجود اور غیر موجود دونوں نہیں ہوسکتی۔ ا ب اور غیر ب دونوں نہیں ہوسکتا۔

(۳) قانون ارتفاع نقیضین:۔ ہر شئے موجود ہوسکتی ہے یا موجود نہیں ہوسکتی۔ کوئی شئے یا مثبت ہوسکتی ہے یا منفی جیسے ا یا ب ہے یا غیر ب ہے۔

فکر صائب کے قوانین کو نظر انداز کرنے سے ہم یقیناً غلطیوں میں مبتلا ہوجاتے ہیں اور یہ معلوم کئے بغیر کہ ہم نے کہاں غلطی کی ہے غلط استدلال کرنے لگتے ہیں۔ ہم کو اکثر اس نقطہ کی طرف لوٹنا پڑتا ہے جہاں سے ہم نے بحث شروع کی تھی تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ ہم صحیح راستہ سے کب بھٹک گئے۔ اس قسم کی غلطیوں کو منطق کی اصطلاح میں "مغالطات" کہتے ہیں۔

صداقت کے متعلق ہم نہ صرف صحیح نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ اس نتیجہ تک قریب ترین راستہ سے پہنچنا چاہتے ہیں۔ ہم ان مختلف طریقوں کو استعمال کرتے ہیں جو ہمارے مقصد کے لئے مفید اور کارآمد ثابت ہوتے ہیں یہ طریقے "اسالیب" کہلاتے ہیں۔ علوم کے تمام شعبوں میں منطق ہی سے کام لیا جاتا ہے۔

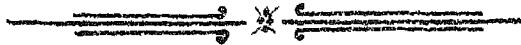
منطق کے ضابطے یا اسالیب مختلف ہیں جیسے استقرائی اور استخراجی

یا تحلیلی اور ترکیبی۔

استقرائی یا تحلیلی اُسلوب وہ ہے جو تجربہ کے فراہم کردہ مواد اور واقعات سے عام اصول یا کلّی قوانین وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اِس کے برعکس استخراجی یا ترکیبی اسلوب وہ ہے جو عام کلیات کو ترتیب دیکر اُن سے ایک جزئی نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو ترکیبی اسلوب کہتے ہیں کہ یہ جزئیات کو کلّی تصوّرات کے تحت مُرتّب و مربوط کرتا ہے اس سے ہمارے معلومہ واقعات کی توجیہ ہوجاتی ہے۔

استقرائی یا تحلیلی طریقہ کو رجعی طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اپنی تحقیقات میں پیچھے کی طرف لوٹتا ہے اور انفرادی یا جزئی تصدیقات سے جو تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں کلّی قضایا کی طرف جاتا ہے۔

استخراجی یا ترکیبی طریقہ کو استدراجی طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ آگے کی طرف بڑھتا ہے اور کلّی تصوّرات، قوانین اور اصول سے جزئیات کی طرف جاتا ہے جن کو ہم تجربہ سے حاصل کرتے ہیں۔

# چھٹا باب

## جمالیات

(۱) نفسیات کا دوسرا جزو حسیات سے متعلق ہے۔ یہ ایسے حسیات ہیں جو جمیل اور قابلِ تحسین یا اُس کے متخالف قبیح و مکروہ سے پیدا ہوتے ہیں۔
ہمارے حواس خاص کر حاسۂ سمع و بصر میں چند ایسے ریشے پائے جاتے ہیں جن کے ذریعے سے کسی شئے کے دیکھنے یا کسی آواز کے سننے سے ہم کو مسرت کا احساس ہوتا ہے۔ فطرت کے گوناگوں مظاہر اور اُن کی عظمت و جلال سے یا کسی خوبصورت تصویر یا مجسمے کے دیکھنے سے یا کسی نظم کے پڑھنے یا سننے سے ہم میں ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے اور ہمارے دل میں مسرت کا ایک جذبہ اُبھر آتا ہے۔ ہماری زبان سے تحسین کا نعرہ بلند ہو جاتا ہے۔ اور ہم کہہ اُٹھتے ہیں کہ یہ کس قدر جمیل کس قدر خوبصورت اور دلکش ہے۔ یا ہم پر سکوت کا عالم طاری ہو جاتا ہے اور احساسات کے اظہار کے لئے ہم کو الفاظ تک نہیں ملتے۔ اگرچہ وہ چیز ہمارے قبضہ میں نہیں ہوتی پھر بھی ہم اُس کے دیکھنے سے محظوظ ہوتے ہیں اور خراجِ تحسین ادا کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ بلکہ ہر وقت اُس شئے کے دیکھنے سے اُس لذت میں ایک نیا پن پاتے ہیں۔ ہر جمیل شئے ہم میں خوشگوار احساس پیدا کرتی ہے لیکن اس کے برعکس ہم اُس شئے کو "قبیح" کہتے ہیں جو الم اور نفرت کے احساسات

کا باعث ہوتی ہے۔ نطشے کا قول ہے کہ جو چیز "قبیح" اور بد صورت ہوتی ہے وہ انسان کو کمزور بناتی اور تکلیف پہنچاتی ہے۔ جب کبھی انسان افسردہ ہوتا ہے تو اس میں قبیح شئے کے قرب کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ حسین شئے ہر وقت خوشگوار احساس پیدا کرتی ہے لیکن ہر خوشگوار شئے لازماً حسین نہیں ہوتی حسن سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ نتیجہ ہے اس ارتسام کا جو ہمارے ذہن پر حواس کی وساطت سے منقوش ہوتا ہے۔ حواس سے مراد صرف وہ حواس ہیں جو عام طور پر اعلیٰ اور عقلی حواس کہلاتے ہیں جیسے سامعہ اور باصرہ۔ جو چیز حاسۂ لمس یا شامہ کو خوشگوار محسوس ہوتی ہے وہ ہمیشہ جمیل نہیں ہوتی مثلاً ایک خوش ذائقہ میوہ یا لذیذ غذا کھانے سے ہمارا ذائقہ تو محظوظ ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی شئے حسین نہیں ہوتی۔ ہم نہ تو سیب کے ذائقہ کو حسین کہتے ہیں اور نہ خوشبو کو جمیل بلکہ ان کو صرف خوشگوار سمجھتے ہیں۔

(۲) "جمیل" "کار آمد" سے بالکل متمائز ہے۔ فی الحقیقت جو چیز حسین ہوتی ہے جس کا خیال کرنے سے یا جس کی دلکش آواز سننے سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بالعموم غیر مفید ہوتی ہے (مادی معنوں میں تو غیر مفید ہے لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے مفید ہے) اس لئے حسن کے خیال سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بے غرض اور مادی خواہشوں سے پاک ہوتی ہے۔ اس بے غرضی اور خواہشات سے بے تعلقی کو سب سے پہلے جرمن فلسفی کانٹ نے وضاحت سے دکھایا ہے۔

پس آنکھ اور کان جو دماغ کے دو بڑے شاہراہ ہیں دماغ یا مرکز عصبی کو رنگ شکل، حرکت اور نیز ایسے ارتسامات کی اطلاع پہنچاتے ہیں جو بعض

آوازوں کے سننے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اِن اِرتسامات میں لذّت یا الم کا احساس
بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لذت کو "جمالی لذت" کہتے ہیں۔ اِس لذّت کا باعث
حسن ہے جو حواس کے ذریعے سے ہمارے وِجدان، عقل اور تخیّل کو متاثر کرتا
ہے، روح کو گرماتا، بلند اور پاک کرتا اور نفس میں شریفانہ جذبہ پیدا کرتا ہے، اُس
کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ اُس میں خواہش شامل نہیں ہوتی۔ خواہش اشیاء پر
قابض ہونا چاہتی ہے اِسی لئے رنج و الم کا باعث ہوتی ہے۔ فلسفہ یا نفسیات
کا جو شعبہ ان وجدانات اور لذات سے بحث کرتا ہے اُس کو جمالیات کہتے ہیں۔
ایک شخص خوشگوار احساسات سے متاثر تو ہوتا ہے لیکن خود اُس کو خبر نہیں ہوتی
کہ وہ کیوں متاثر ہو رہا ہے اور اکثر صورتوں میں وہ اُس تاثر کے عِلل و اسباب
کی تحقیق و تحلیل تک نہیں کرتا۔ جمالیات کا مقصد اِنہی وِجدانات اور لذات کی
تحقیق و تحدید ہے۔ ایک عام آدمی محسوس تو کرتا ہے لیکن وہ اپنے احساسات
کا الفاظ یا افعال میں ایک فلسفی یا صنّاع کی طرح اظہار نہیں کر سکتا۔ عام آدمی
صرف محسوس کرتا ہے لیکن آخرالذکر غور و فکر بھی کرتے ہیں، محسوس کرنا محض جبلت
یا وِجدان کی بناء پر ہوتا ہے جو ایک حد تک حیوانات میں بھی مشترک ہے لیکن
ایک فلسفی کا کام غور و فکر کرنا ہے۔

۳۔ لہذا جمالیات جیسا کہ ظاہر ہے جمال سے بحث کرتی ہے اور اُس کی
تعریف بھی یہی کی گئی ہے کہ "یہ جمال کا علم ہے" جو حسن نے آفریدہ جبّیات، احساسات
اور لذات سے بحث کرتا ہے۔ اگر اس کی یہ تعریف بالکل غلط نہیں تو بالکل
صحیح بھی نہیں ہے۔ جب ہم فوج کا علم کہتے ہیں تو اِس سے ہماری مراد فنیا بی

کا علم نہیں بلکہ فنِ سپہ گری ہوتی ہے جو فتحمندی کی طرف رہبری تو کرتا ہے لیکن اس میں پسپائی اور شکست کا بھی امکان ہے۔ اس لئے جمالیات کو قبیح سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ جمیل سے ہے۔

جمیل سے محبت و رغبت، خوشی و مسرت کا احساس ہوتا ہے لیکن قبیح سے نفرت و کراہت کا۔ اس کے برعکس فطرت کا پُرسطوت حُسن اجرامِ فلکی کا تصور جو فضا میں گردش کر رہے ہیں اور ریت کے ذروں کی طرح منتشر ہیں، دیوہیکل پہاڑ، ناپیدا کنار سمندر، آفتاب کا طلوع و غروب۔ یہ سب ہمارے نزدیک جمیل ہیں لیکن اس تصور میں رنج کا احساس اور الم کا جذبہ بھی شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان سے خوشگوار الم یا مولّم لذت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہم لامحدودیت سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ ہمارے پیشِ نظر اس وقت جمیل نہیں بلکہ جلیل ہے جس سے پہلے تو افسردگی کا احساس ہوتا ہے اور بعد میں ایک شریفانہ جذبہ ابھر آتا ہے۔

ہم جلیل کے بالمقابل مُضحِک کا تصور ہے جو موازنہ اور مقابلہ سے اور ناشائستگی کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ پروفیسر سلی اپنی ایک کتاب "رسالۂ خندہ" میں کہتا ہے کہ قابلِ ہنسی اور مُضحِک کی اصطلاحیں بلا خلطِ مبحث ایک دوسرے کے مترادف استعمال کی جا سکتی ہیں۔ پھر بھی یہ معلوم کر لینا مناسب ہے کہ ثانی الذکر اصطلاح زیادہ محدود معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ مضحک کی اصطلاح سے یہ مفہوم خاص طور پر نکلتا ہے کہ یہ محض ہنسانے والی چیز نہیں بلکہ یہ ایک سنجیدہ ہنسی پیدا کرتی ہے۔ جمالی احساس پیدا کرنے والی اشیاء کی طرح مُضحِک بھی تقاضی کے اصول پر مبنی ہے۔

حزنیہ TRAGEDY بھی مسرت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اس میں جذبۂ رحم شامل ہوتا ہے۔ یہ ایسی لذت ہے جس میں الم بھی شامل ہے پھر بھی اس میں لذت ہی حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہمارے اخلاقی وجدانات اس میں بہت کچھ حصہ لیتے ہیں۔ جمالیات کے مطالعہ میں اس قبیل کے تمام احساسات داخل ہیں۔ لہٰذا جمالیات علم ہے جذبات، وجدانات اور حسیات کا۔

جمالیات جمیل و قبیح، جلیل، مضحک اور ضروری تصورات کی تعریف و توضیح کرتی ہے۔ وہ اُن اسباب و علل کا سُراغ لگاتی ہے جو کسی شئے کے جمیل یا قبیح ہونے کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ فطرت کے حسن، صناعی کی دلکشی اور مادی و غیر مادی اشیاء کے جمال سے بحث کرتی ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے غور کریں تو یہ نفسیات ہی کا ایک جزو نظر آتی ہے۔

جمالی احساسات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں؟ کیا کوئی شئے ایسی بھی ہے جس کو "حسن بذاتِ خود" کہہ سکتے ہیں؟ آیا جمالی احساسات اشیاء ہی کے آفریدہ ہیں جن کو ہر ایک شخص اپنے طور پر محسوس کرتا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے کہ کسی شئے یا آواز سے ایک شخص تو خوش ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا شخص تنفر کرتا ہے؟ کسی شئے کے وہ کونسے خط و خال، کسی آواز کے وہ کونسے ارتعاشات ہیں جو ان کو جمیل و دلکش بناتے ہیں جن سے ہم میں مسرت کا احساس پیدا ہوتا ہے؟ کیا تمام جمیل اشیاء میں ایک ہی قدر مشترک ہوتی ہے؟ غرضکہ اس قسم کے سوالات ہیں جن کا جمالیات میں مطالعہ کیا جاتا ہے۔

۵۔ پروفیسر بین اپنی کتاب "جذبات و ارادہ" میں لکھتا ہے کہ "غالباً

ذہن انسانی حسن کے ابتدائی تصورات کو رنگوں سے حاصل کرتا ہے شکل وصورت اور موزونیت سے محظوظ ہونے سے پہلے بچوں کی آنکھیں شوخ رنگوں سے متاثر ہوتی ہیں میرا اس خیال کی طرف زیادہ میلان ہے۔ کہ ایک کسان کے ذہن میں حسن کا یہی جزو یعنی رنگ دوسرے اجزا پر غالب رہتا ہے حتیٰ کہ نسوانی شکل وصورت میں بھی رنگ ہی اُس کو زیادہ متاثر کرتا ہے اِس سے اِس بات کی توجیہہ ہو جاتی ہے کہ وحشی اقوام وافراد کو جو اب تک ذہنی ارتقا کے مدارج طے نہیں کیے ہیں جاندار اور بے جان چیزوں کے شوخ رنگ بہت مرغوب ہوتے ہیں۔"

ایسے نفوس جنکا ابھی پوری طرح نشوونما نہیں ہوا ہے جن کو ابھی شعورِ ذات حاصل کرنا ہے اور جو ترقی کی اُس منزل پر نہیں پہنچے ہیں کہ مطالعۂ باطن کر سکیں اُن کو یا تو شوخ رنگ (سرخ اور زرد) پسند آتے ہیں یا مختلف رنگوں کے مجموعے۔ لیکن ایک مہذب اور ترقی یافتہ شخص کو یکساں اور ہلکے رنگ مرغوب ہوتے ہیں۔ وہ صرف رنگوں کی یکسانیت یا وحدت کو پسند کرتا ہے۔

حُسن کو متاثر اور پسند کرنے کی قوت بالعموم "ذوق" سے تعبیر کی جاتی ہے یہ جمالی لذّت کو محسوس کرنے کی قابلیت ہے۔ یہ قوت انسان کو فطرت کی طرف سے عطا کی جاتی ہے تعلیم وتربیت سے افراد اور جماعتوں میں اس قوّت کا ارتقا ہوتا ہے۔

۶۔ ایک ہی آواز یا صورت ہر ایک سامع یا ناظر پر یکساں اثر نہیں

کرتی۔ اُس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ عصبی ریشوں کی ساخت ہر ایک شخص میں یکساں نہیں ہوتی اور ہر ایک کی طبیعت، تعلیم، عادت، اور رسم و رواج بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں۔ دوسرے ہر ایک شخص کا ذہنی نشو و نما بھی یکساں نہیں ہوتا۔ حُسن نہ صرف تخیل کو بلکہ عقل کو بھی متاثر کرتا ہے۔ حرکات، خطوط، اصوات اور الوان کی دلکشی کا ادراک بذریعہ حواس ہوتا ہے اور فکر و شعور اُن میں موزونیت پیدا کرتے ہیں۔ یہاں بھی انسان اور حیوان کی ذہنی قوتوں کا فرق نمایاں ہے۔ ایک حیوان بھی کسی تصویر کے مختلف رنگوں کو دیکھتا یا کسی نظم کو سنتا ہے لیکن اُسکو نہ تو حُسن کا شعور ہوتا ہے اور نہ اُس میں کوئی جذبہ اُبھر آتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک شخص فطرت یا صناعی کے حسن جمال سے یا موسیقی اور نقاشی سے متاثر ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا شخص اُس سے بے تعلق نظر آتا ہے یعنی ایک محظوظ ہوتا ہے اور دوسرا اُکتا جاتا ہے۔ ایک تماشائی میٹرلنک یا ابسن کے ڈراموں کو پسند کرتا ہے ایک اور شخص شیکسپیر کا دلدادہ نظر آتا ہے یہی وجہ ہے کہ طبقہ اُمراء کی ایک خاتون ہلکے اور یکساں رنگوں کو ترجیح دیتی ہے لیکن اُس کی حبشی خادمہ سُرخ اور زرد رنگوں کو پسند کرتی ہے۔ ایک میں ذوق پایا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے میں مفقود ہے۔ اگر ہے بھی تو مدارجِ ارتقاء سے بہت ہی پیچھے ہے۔

۷۔ جمالی لذت فعل اور تخلیق کے ذریعہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ انسان کے دل میں یہ خواہش جاگزیں ہے کہ جو کچھ وہ محسوس کرتا ہے اُس کو الفاظ یا اصوات میں ظاہر کرے۔ اس لئے وہ کہنے اور کرنے پر مجبور ہے۔ ایک شخص جو تجربہ سے

واقف ہے نہ تقریر سے وہ بھی اکثر ایسا ہی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے
کہ اس کو ایسا کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے گو کہ اس میں اس کی قوت موجود
نہیں لیکن جس شخص کو یہ قوت حاصل ہے وہ اس کو عمل میں لانے پر مجبور ہے۔ کارلائل
کا قول ہے کہ ملٹن کبھی بے زبان اور گمنام نہیں رہ سکتا اس میں اسقدر اضافہ کیا
جا سکتا ہے کہ نہ تو میکائیل انجیلو اور نہ رافیل خاموش دبے عمل یا عالم فکر میں گم
رہ سکتے ہیں۔

طبعی، ذہنی یا اخلاقی ارتسامات کو حاصل کرنے کے بعد جب ان کا اظہار
نقاشی، سنگ تراشی، معماری، شاعری اور موسیقی میں بذریعہ خطوط، الفاظ یا اصوات
کیا جاتا ہے تو اس کو فن یا صناعی کہتے ہیں۔ وجدان یا احساس کو خارجی صورت میں
ظاہر کرنے کا نام صناعی ہے۔ جمالی احساس جو ایک عامی آدمی میں منفعل یا خوابیدہ
رہتا ہے وہ ایک صناع میں فاعل اور بیدار ہو جاتا ہے۔ قوت کی افراط کا نتیجہ فعل ہے
اور فعل بذریعہ تخلیق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پتھر یا رنگ، زبان یا آواز کے ذریعہ سے
ایک صناع اس چیز کو ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے جو غیر مرئی ہوتی ہے۔ بالفاظ
دیگر صناع کا کام نصب العین کو واضح کرنا ہے جو اس کی وساطت سے وہ ذہن کو
متاثر کر کے روح کو بلند کرتا اور اس میں شریفانہ جذبہ پیدا کرتا ہے اور اعلیٰ وجدانات
کو ابھارتا ہے صناعی نہ صرف دل کو بلکہ دماغ کو بھی متاثر کرتی ہے یعنی اس کا
اثر روح کی گہرائیوں تک اور انسان کی تمام قوتوں پر پڑتا ہے۔ ایک صناع دھندلا
تصوّر، چہرہ کی خصوصیات کو ترتیب دیکر ان کو ہمارے سامنے اس طرح پیش
کرتا ہے کہ اس میں ہم کو وہ چیزیں نظر آنے لگتی ہیں جن کو ہم نے پہلے کبھی محسوس

نہ کیا تھا صنّاع کی نظر ایک عامی آدمی سے زیادہ گہری ہوتی ہے۔ وہ ایک نصب العین کا تعقّل کرتا اور اُس کا اعادہ بھی کر دیتا ہے اکثر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا صنّاعی محض ایک تقلیدی چیز ہے جو حسّی ظواہر کا بجنسہ اعادہ کرتی ہے؟ کیا اُس کا بھی کوئی مقصد و غایت ہے؟ کیا صنّاعی کو محض صنّاعی کی خاطر سیکھنا چاہئے؟ کیا صنّاعی اخلاق سے بے تعلق ہے یا اُس کو اخلاق سے مطابقت رکھنی چاہئے؟ یہی سوالات ہیں جن پر مفکّرین غور کرتے ہیں اُن سے مختلف نظریات جیسے حقیقیت یا فطریت اور تصوّریت وجود میں آ گئے۔

نظریۂ فطریت کا ماحصل یہ ہے کہ صنّاعی کی غرض و غایت فطرت کی بجنسہ نقل اتارنا یا فطرت سے تقریبی مشابہت پیدا کرنا ہے۔ ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ صنّاع کو فطرت کی بجنسہ نقل نہ اتارنی چاہئے صنّاع ایک نصب العین کا تعقّل کرتا اور اُس کا اعادہ بھی کرتا ہے ساتھ ہی ساتھ وہ حقیقت پر خود اپنے افکار و وجدانات کا رنگ چڑھا دیتا ہے وہ فطرت کی نقل اتارتا تو ہے لیکن اُس میں اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کرتا ہے۔ وہ فطرت سے چند اشیاء کا انتخاب کرتا اور اُن کو ترتیب دیتا ہے اور اس طریقہ سے فطرت کے پوشیدہ معنون اور مفاہیم کو واضح کر دیتا ہے اس نظریہ کو تصوّریت کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں ایسی صنّاعی جو کسی مخصوص خط و خال، یا نمایاں سیرت، یا کسی خاص تصوّر کو پیش کرتی ہے وہ حقیقت سے زیادہ واضح ہوتی ہے اور اسی وجہ سے ذہن کو زیادہ متاثر کرتی ہے۔ وجدان سے متاثر ہو کر ایک صنّاع یہ کوشش کرتا ہے کہ اس کو فعل میں منتقل کرے۔ اس لئے اُسکی نقل بجنسہ نہیں بلکہ اُس طرح اتارتا ہے جس طرح کہ وہ خود محسوس کرتا ہے۔

۸۔ ایک دوسرا سوال یہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا صنّاعی کو اخلاقیات کے تابع ہونا چاہیئے یا یہ اخلاق سے بھی بالا و برتر ہے؟ رسکن کی طرح بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صنّاعی کو اخلاق پر مبنی ہونا چاہیئے صنّاع کا ایک بڑا اور مقدس فریضہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ وجدانات میں ہم کو بھی شریک کرے صنّاعی سے اخلاقی اور صرف اخلاقی تعلیم مطلوب ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ صنّاعی کو صرف جمیل ہی ہونا چاہیئے۔ جمال کا وجود صورت میں ہوتا ہے اور مادہ ایک غیر متعلق چیز ہے جو قبیح بھی ہو سکتا ہے۔ بعض جمالیین نے تو یہاں تک دعویٰ کیا ہے کہ "جمالیات اخلاقیات سے بھی بالاتر ہے"۔

۹۔ جمالیات کا مطالعہ خود اس لفظ سے زیادہ قدیم ہے۔ بہ لحاظ اشتقاق اس لفظ کے معنی اسقدر وسیع نہیں ہیں جو اکثر لئے جاتے ہیں۔ اس کو سب سے پہلے جرمن فلسفی اولف کے ایک شاگرد بام گارٹن نے استعمال کیا اُس نے اس لفظ کو ایک یونانی لفظ سے جس کے معنی حواس سے محسوس کرنے کے ہیں اخذ کیا اور اُس علم کو جمالیات کے نام سے موسوم کیا جس کے اصلی معنی احساس اور ادراک کے ہیں لیکن اُس کا اطلاق اب صرف جمیل اشیا پر ہوتا ہے۔ اُس کے نزدیک جمیل اشیاء کا ادراک حواس سے کیا جاتا ہے نہ کہ عقل سے۔

یونانی فلاسفہ بھی حُسن کے موضوع پر بحث کر چکے ہیں۔ بقول زینوفن[۵] کے

---

[۵] ناظرین کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی۔ اُس کے متعلق ہم اپنی معلومات کے لئے اُس کے دو شاگردوں افلاطون اور زینوفن کے ممنون ہیں۔ انھوں نے اپنے استاد کی تعلیم کو خود اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ سقراط کے متعلق ہماری معلومات زینوفن کی کتاب MEMO[illegible] اور افلاطون کے مکالمات سے ماخوذ ہیں۔ افلاطون کے مکالمات پڑھ کر یہ بتانا دشوار ہے

سقراط تصورِ اخلاق کو اعلیٰ و افضل سمجھتا ہے اور اس کا اثر بھی اُس کے نزدیک بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اُس کے خیال میں جمیل مماثل ہے مفید کے۔ افلاطون اپنی کتاب HIPPIAS MAJOR میں کہتا ہے کہ جمیل کا تصور الوہیت اور خیر کے تصورات کے مماثل ہے۔ اِس لئے حُسن ایک مجرد مطلق اور ناقابلِ تغیر چیز ہے اور اُس کو وہ ایسی ہستی مانتا ہے جو خارجی حقیقت سے جداگانہ ہو۔ روح اپنی حیاتِ ارضی سے پہلے حُسنِ ازلی کی جھلکیوں سے لطف اندوز ہوچکی ہے۔ اِس لئے جب کبھی انسان کو ایسی شئے نظر آجاتی ہے جس میں حُسنِ ازلی کا پرتو ہوتا ہے تو وہ بیتاب ہوجاتا ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ حُسن اشیاء میں بالطبع موجود ہے اور ہمارے حواس سے آزاد ہے۔ لیکن نظریہ ارتقاء کے بعد سے متاخرین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ جو کچھ ہمارے احساسات اور حواس تشکیل دیتے ہیں اس کے سوا حُسن بذاتِ خود کوئی چیز نہیں۔ بقول افلاطون کے حُسنِ مطلق تمام اشیاء میں بالاشتراک موجود ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب شاعری میں صناعی کی تحلیل کی ہے۔ قرونِ متوسطہ میں اُن تخیلات سے جو جمالیات سے متعلق تھے کوئی دلچسپی نہ لی جاتی تھی۔ جمالیاتی نظریات میں انگریزوں کی مشہورمہ "فہم عامہ" نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ میں انگریزی مفکرین کی توجہ تمام تر تجربہ پر منعطف تھی۔ انھوں نے "شئے بذاتِ خود" پر نہیں بلکہ اُن ارتسامات پر غور و خوض کیا جن کو کوئی شئے انسان کے حواس اور ذہن پر مرتسم کرتی ہے۔ اِس لئے جمالیات فلسفہ کا ایسا شعبہ تھا جو قدرتی طور پر اُن کے لئے اپنے میں دلچسپی رکھتا تھا۔ انگلستان کے جمالیاتی فلاسفہ

اپنی تحقیق کا آغاز اُن ارتسامات سے کرتے ہیں جو کسی شئے کے خیال سے ہم میں پیدا
ہوتے ہیں اور پھر یہ دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کسی شئے میں کن کن صفات اور اعراض
کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ جمالی اثرات پیدا کرسکے۔

لاک، کڈورتھ، ہیوم، برک، شافٹسبری، ہچیسن، اور ریڈ وغیرہ ایسے فلاسفہ
ہیں جنہوں نے اس فلسفیانہ مبحث سے متعلق نظریات کو نمو دیا ہے۔ کانٹ اپنی
"تنقید عقل خالص" میں کہتا ہے کہ ہم کو جمیل کی ماہیت دریافت کرنے سے پہلے خود
اپنے انفرادی حکم اور ذوق کی تحقیق کرنی چاہیئے سب سے پہلا شخص جس نے اس
بات پر زور دیا تھا کہ جمالی لذت کو بے غرض ہونا چاہیئے جیسا کہ پہلے بھی بتایا گیا ہے
وہ کانٹ ہی تھا۔ کانٹ کے نظریات کو ایک جرمن شاعر شِلر نے ترقی دی۔ اس کا
یہ دعویٰ ہے کہ جمالیاتی حسن صرف انسان تک محدود ہے۔ لیکن جدید علم ارتقاء نے
یہ ثابت کردیا ہے کہ یہ نظریہ ایک مغالطہ پر مبنی ہے۔

جرمن میں ہیگل، شیلنگ، شوپن ہار اور فکنر، فرانس میں ٹینی انگلستان
میں رسکن، ڈنمارک میں ہیبرگ اور روس میں سلینسکی وغیرہ ایسے مفکرین ہیں
جنہوں نے جمالیاتی نظریات کو نمو دینے میں حصہ لیا ہے۔

# ساتواں باب

## اخلاقیات

۱۔ نفسیات صحیح معنوں میں انسان اور اُس کے افکار و افعال سے اُسی طرح بحث کرتی ہے جس طرح کہ وہ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کو اِن سوالات سے بحث ہے کہ انسان کو کس طرح عمل کرنا اور اپنی زندگی کو کس طرح تشکیل دینا چاہیئے۔ انسان میں بہت سی قوتیں ودیعت کی گئی ہیں۔ اُس میں بہت سے میلانات اور خواہشات ہیں۔ اُس کے احتیاجات مختلف اور بیشمار ہیں۔ وہ نہ صرف ایک فاعل ہستی ہے جو ہمیشہ کسی نہ کسی فعل میں مشغول رہتی ہے۔ بلکہ ایک صاحب اختیار ذات بھی ہے۔ وہ اپنے ارادہ اور افعال کو جس طرح چاہتا ہے منضبط کر سکتا ہے۔ وہ اپنے ابنائے جنس سے جس طرح چاہے سلوک کر سکتا ہے، اُن کو فائدہ پہنچا سکتا ہے یا نقصان۔ جہاں تک خود اُس کی ذات کا تعلق ہے وہ محنت شعار بن سکتا ہے یا کاہل۔ وہ کاروبار میں حصہ لے سکتا ہے یا عیش و عشرت میں بسر کر سکتا ہے۔ لیکن انسان کا ارادہ اور فعل کسی ایک غایت کو مستلزم ہیں۔ بغیر کسی مقصد و غایت کے ارادہ ناممکن ہے۔ اِس لیئے اخلاقیات یہ سُراغ لگاتی ہے کہ وہ مقصد و غایت کیا ہے جس کو انسان بذریعہ افعال حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور جس کی طرف اپنے ارادہ کو رجوع کرتا ہے

فکر کی وہ حیرت انگیز قوت جو انسان کو خود اپنی ماہیت کی تحقیق و تفتیش کرنے کے قابل
بناتی ہے وہی اُس کو اس قابل بھی کرتی ہے کہ اپنے وجود کی غرض و غایت کو معلوم
و متحقق کر سکے اپنے افعال و کردار کی رہنمائی کے لئے قواعد و قوانین بنا سکے اور صائب
و غیر صائب افعال میں تمیز کر سکے۔ اُن قواعد کو معلوم کرنے کے لئے اس کو سوچنا پڑتا
ہے اور انہی افکار کے مجموعہ کا نام علم الاخلاق ہے۔ لہذا یہ ایسا موضوع ہے جو
ہمارے افعال کے ماخذ و محرک، قوانین اور مقاصد کی تحقیق کرتا ہے۔ یہ انسان
کے ارادی افعال اور اُن کے ماخذ اخلاقی حکم اور وجدانات سے بحث کرتا ہے۔

۲۔ وہ محرکات کیا ہیں جو ہم کو بعض حالات کے تحت ایک مخصوص طریقہ پر
عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں؟ خیر و شر کا علم ہم کو کہاں سے حاصل ہوتا ہے اور
اور یہ علم ہماری کس طرف رہنمائی کرتا ہے؟ انہی سوالات کا اخلاقیات جواب
دیتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک آواز ہے جو یہ بتلاتی ہے کہ ہم کو کونسا
طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے نیز یہ بھی دکھاتی ہے کہ خطا و صواب، مفید اور غیر مفید
اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال میں کیا فرق ہے اس آواز کو ضمیر کہتے ہیں۔ یہ ایک قسم
کا باطنی احساس ہے جو خارجی اقتدار سے آزاد ہے۔ اخلاقی مسائل پر فلسفیانہ
بحث شروع ہونے سے پہلے انسان میں حاسۂ اخلاق موجود تھا جو اُس کو خاص
خاص طریقوں پر عمل کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ اُس کا ماخذ یا تو وجدانی احساسات
اور مذہبی تصورات تھے یا کسی جماعت انسانی کے ایسے فیصلہ جات جن میں عملی
اغراض کے لئے چند قواعد اور ضوابط مرتب کئے گئے تھے۔ اس قسم کے قواعد کی
نوعیت بالکل رواجی تھی جو کلیتہً عملی اغراض پر مبنی اور خارجی قانون کے تابع تھے

یہ قواعد کثرت استعمال سے مستند ہو گئے اور رفتہ رفتہ لازمی قرار دئے گئے انہی سے بعد میں رسم و رواج اور عادات کا ارتقا ہوا جن کی پابندی خوش اخلاقی اور خلاف ورزی بد اخلاقی سمجھی جانے لگی۔ زیگلر (ZIEGLER) اپنی کتاب "اخلاقیات اجتماعی" میں لکھتا ہے کہ رواج باہمی قرارداد افعال کی توثیق ہے۔ بعض حلقوں میں خصوصاً قومی یا قدرتی جماعتوں یا سوسائٹی کے کسی طبقہ میں اس کا نشو و نما ہوتا ہے اس کی خلاف ورزی اخلاقی جرم اور پابندی فضیلت سمجھی جاتی ہے۔"

۴۔ فلسفۂ اخلاق اقوام کے رسم و رواج اور عادات کو جمع اور مرتب کرنے کے بعد بعض واقعات سے مطمئن نہ ہو کر کہاں سے؟ کیوں؟ اور کدھر جیسے سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ پہلے رواج اور ضوابط کی تشریح و تحقیق کرتا اور پھر ان کو پسند یا ناپسند کرتا ہے۔ ایتھکس (اخلاقیات) جس یونانی لفظ سے مشتق ہے اس کے معنی سیرت کے ہیں جس طرح قواعد زبان کے مرتب ہونے سے پیشتر خود زبانیں موجود تھیں اسی طرح اخلاق کی فلسفیانہ تحقیقات شروع ہونے سے پہلے خود اخلاقی افعال موجود تھے۔

اخلاقیات اس اخلاقی مواد کو لیکر ایسے قواعد وضع کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ہمارے افعال کی رہنمائی کرسکیں نظری فلسفہ کے مقابل میں جو صرف یہ تحقیق کرتا ہے کہ کیا ہے، کیا تھا، اور کیا ہوگا، اخلاقیات ایک عملی فلسفہ بھی ہے جو یہ متعین کرنا چاہتا ہے کہ کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ یہ انسان کے کردار و عادات کا علم ہے۔

۴۔ عام تجربہ پر ایک سطحی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جائیگی کہ انسان کو نہ صرف اپنی خواہش اور مرضی کے مطابق عمل کرنا چاہئے بلکہ اُس کے برعکس اُس کو اکثر ایسے افعال سے اجتناب کرنا پڑتا ہے جو اُس کے لئے باعثِ مسرت ہوتے ہیں اور اپنی مرضی کو دوسروں کی مرضی کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اسلئے انسان مجبور ہے کہ اپنے ارادہ کو حالات کے مطابق منضبط کرے۔

تاریخ اقوام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ لوگوں میں خیر و شر یا نیک و بد کے متعلق اب تک اور اب بھی اختلاف آرا ہے۔ ایک فعل ایک صورت میں بھلا اور دوسری صورت میں بُرا ہوتا ہے یا ایک مقام اور وقت پر اچھا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے مقام یا وقت پر مذموم۔ اس لئے اخلاقیات کو تصورات خیر و شر کی تحدید کرنی پڑتی ہے اور یہ تحقیق کرنا پڑتا ہے کہ آیا یہ تصورات زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے اور ترقی پاتے ہیں یا تمام انسانوں اور زمانوں کے لئے غیر متغیر رہتے ہیں۔

۵۔ مختصر یہ کہ اخلاقیات ہم میں حیاتِ اخلاقی کا ایک واضح شعور پیدا کر دیتی ہے اور اُن اخلاقی تصورات کی صحت کو جانچنے کے ذرائع مہیا کرتی ہے جو بغیر توجہ رسم و رواج میں متشکل ہو گئے ہیں۔ اخلاقیات ہم کو اخلاق کے انتہائی اُصول کے سمجھنے یا اخلاقی قواعد کو اختیار یا ترک کرنے میں مدد دیتی ہے اور ایسے اخلاقی معیار کو دریافت کرنے میں ہماری اعانت کرتی ہے جس سے ہم اپنے میلانات اور افعال کی جانچ اور رہنمائی کر سکتے ہیں۔ اُس کا مقصد نہ صرف سمجھنا ہے کہ انسانی اعمال کیا ہیں اور کردار کا زندگی پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے بلکہ اُس کا یہ وظیفہ ہے کہ انسانی ارادے کی رہنمائی کرے، وجود اشیاء کی اخلاقی

دلیل کو دریافت کرے اور اُن اشیاء کی قدر کو متعین کرے جو ہمارے ارادے پر منحصر ہیں اور یہ بھی تبلائے کہ ہم اپنی زندگی کو کس طرح تشکیل دیں اور اپنے افعال کو کس طرح منضبط کریں تاکہ ہم مقصدِ حیات کو متحقق کر سکیں۔ اس کتاب کے دیباچہ میں یہ کہا گیا تھا کہ "صداقت جو فلسفیانہ غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے وہ صرف فکرِ مجرد کے قلمرو تک محدود نہیں بلکہ اُس کا اطلاق بالآخر عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے" اس لئے پروفیسر پالسن کی "نظام اخلاقیات" سے چند الفاظ کا یہاں اضافہ کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ "انسان کی یہ خواہش کہ اپنی زندگی کے معنی، مبدا، اور مقصد کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچے ایک ایسا محرک ہے جو اُسے کائنات کی ماہیت پر غور و فکر کرنے کے لئے مجبور کرتا ہے"۔

۶۔ یہ تبلایا جا چکا ہے کہ سقراط نے یونانی فلسفہ کا رُخ مطالعۂ انسان کی طرف بدل دیا تھا۔ قبلِ سقراطی فلسفہ عالمِ مادی پر متوجہ تھا۔ تاہم ایسے اقوال جو اخلاقی خیالات اور کردار کے قواعد پر مشتمل تھے ضرب الامثال کی صورت میں تمام شعراء کے کلام میں پائے جاتے تھے۔ فی الحقیقت یونان میں اخلاقی احساس شاعری کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا۔ شعراء جیسا کہ ایک فرانسیسی فلسفی پال جانٹ نے بیان کیا ہے، یونانی مذہب کے ابتدائی متکلمین اور واعظ تھے۔ مغربی فلسفہ میں اخلاقی حقایق پر غور و فکر کا آغاز افلاطون اور خصوصاً ارسطو سے ہوا لیکن اِن میں سے کسی نے بھی اخلاق کو ایجاد نہیں کیا۔ اِن سے بہت پہلے ذہنِ انسانی افعال کو جانچنا، خیر و شر اور اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال میں تمیز کرنا سیکھ چکا تھا۔ عقلِ انسانی نے واقعات اور مواد کو جمع کر کے صرف

یہ دریافت کرنے کی کوشش کی کہ اُن کے اسباب و محرکات کیا ہیں مثلاً قتل اور غارتگری کس لئے ناجائز ہے؟ جھوٹ بولنا کیوں بُرا ہے؟ سچائی کس لئے بھلی ہے؟

یونانی فلسفۂ اخلاق اِس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ ایک خیرِ برتر موجود ہے جس کی تلاش میں انسان سرگرداں ہے۔ یہ خیر کسی شئے کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ یہ بطور ایک مقصد کے چاہا جاتا ہے۔ ایک ایسا مقصد موجود ہے جس کو انسان بذریعہ عمل حاصل کرسکتا ہے اور جس کے حصول کے لئے انسانی افعال کی تنظیم کی جاتی ہے۔ اِس خیر کو مسرّت کہتے ہیں۔ اِس کو کردار انسانی بطور ایک انتہائی مقصد کے حاصل کرنا چاہتا ہے، اُسی کے تابع تمام اغراض و مقاصد ہیں۔ اِسی بناء پر لذّتیت یا یہ نظریہ وجود میں آگیا کہ "مسرّت حیات انسانی کا انتہائی مقصد اور اس کے کردار کی اخلاقی غایت ہے"۔ یونانی فلسفۂ اخلاق نے یہ تسلیم کرلینے کے بعد کہ بڑی سی بڑی انفرادی مسرّت انتہائی خیر ہے، یہ سوال اُٹھایا کہ بڑی سی بڑی انتہائی مسرّت کیا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے ممکنہ ذرائع کیا ہیں؟ اِن سوالات کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔ سقراط نے ایسے تخیلات پر جو مبادی ترکیب عالم سے متعلق تھے توجہ نہیں کی اُس کو صرف انسانی چیزوں سے دلچسپی تھی۔ اُس نے یہ تعلیم دی کہ بڑی سی بڑی مسرّت صداقت کے جاننے یعنی علم میں مضمر ہے علم نیکی ہے جو مطالعہ سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص نہ تو بالارادہ ناجائز عمل اور نہ ناجائز طریقہ استعمال کریگا۔ بشرطیکہ اس کو جائز یا نیک راستہ معلوم ہو۔ اگر وہ کسی فعل کو ناجائز طریقہ سے یا

ناانصافی سے صادر کرتا ہے تو اُس کی وجہ اُس شخص کی لاعلمی ہے یعنی وہ نہیں جانتا
کہ اُس کے لئے نیک راستہ کیا ہے صرف عقلمند آدمی جو علم کا مقصد جانتا ہے
نیکوکار اور مسرور ہے، رائے عامہ، روایات، اور رسم و رواج سے قطع نظر علم ہی
انسان کے عمل کا انتہائی مقصد اور نیکی و فضیلت کے مترادف ہے۔ لیکن فضیلت
اور عدل جب عادت اور تربیت پر مبنی ہوتے ہیں اور علم و فکر کا اُن میں دخل
نہیں ہوتا تو وہ زیادہ قابل تحسین نہیں کیونکہ بغیر علم کے عمل کرنا گویا اندھیرے
میں ٹٹولنے کے برابر ہے اگرچہ یہ طریقہ کبھی کبھی صحیح راستہ پر لے بھی جاتا ہے
لیکن اس سے باطنی تشفی نہیں ہوتی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ تصورِ خیر کی صحیح تعریف
دریافت کر لی جائے۔ افلاطون کی کتاب جمہوریت میں THRASYMACHOS
اور KALLICLES اس خیال پر متفق نظر آتے ہیں کہ خیر وہ ہے جو ہم کو
مسرت بخشتا ہے، اور عدل وہ ہے جس کو حاصل کرنے کی ہم میں قوت موجود ہو۔
افلاطون کی نظر میں عدل اور خیر تصورِ الہیت کے مماثل اور رائے سے آزاد ہیں
افلاطون کا نظامِ اخلاقیات مابعد الطبعیاتی ہے۔ اُس نے یہ تعلیم دی کہ حُسنِ
کردار انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اپنے توافق اور ترتیب پیدا
کرنے کی کوشش پر مشتمل ہے جو اُس عالم برتر کے اساسی صفات میں داخل ہیں
اور اُس خیر برتر سے مشابہت پیدا کرتا ہے جس کا ہماری روح نے اپنی قبل الحیات
زمانہ میں مشاہدہ کیا ہے۔ اُس کو حاصل کرنے کے لئے ان چار فضائل یعنی شجاعت
عفت اور سب سے بڑھ کر حکمت اور عدل کے مطابق عمل کرنا چاہیے مملکت
کی تنظیم اور تشکیل سے عدل کی تکمیل ہوتی ہے۔ عدل کے اعلیٰ نصب العین کو

افلاطون نے اپنی تصانیف "جمہوریت" اور "قوانین" میں پیش کیا ہے۔

گیٹے کانٹ کہتا ہے کہ ارسطو جو حقیقی مفکرین کا بادشاہ ہے اپنی اخلاقیات
کا آغاز افلاطون کی طرح اس سوال سے کرتا ہے کہ حیاتِ انسانی کا انتہائی مقصد
و غایت کیا ہے؟ انسان کس انتہائی خیر کو حاصل کرنا چاہتا ہے؟ اس کی تعلیم کا ماحصل
یہ ہے کہ تمام ذی اعضا ہستیوں میں سے صرف انسان ہی ایسی ہستی ہے جس میں
نہ صرف احساس اور خواہش پائی جاتی ہے بلکہ عقل بھی موجود ہے حسیت اور ادراک
میں وہ حیوان سے مشابہ ہے لیکن عقل و فہم میں خدا سے حیوانی اور عقلی قوتوں
کے اتصال سے وہ اخلاقی ہستی بن جاتا ہے کیونکہ حیوانی و عقلی عناصر کے توافق
و اتحاد کا نام اخلاق ہے۔ بالفاظِ دیگر حیوانی قوتوں کا استعمال اور افعال کا صدور
عقل کے ماتحت ہونا چاہیئے۔ اخلاق کا اطلاق ایسے ذی فکر انسان پر نہیں ہو سکتا
جو عالمِ تخیل میں گم رہتا ہے بلکہ ایسے شخص پر جو مصروفِ عمل ہے اور خواہش و ترغیبات
سے متاثر بھی ہوتا ہے۔ لہذا صحیح راستہ اختیار کرنے کے لئے اسکو قوتِ تمیزی،
عقل اور آزاد ارادے کو عمل میں لانا پڑتا ہے۔

انسان کے ارادے اور عقل کے توافق سے اخلاقی فضائل پیدا ہوتے ہیں
انہی کو مسرت یا انتہائی خیر یا مقصدِ حیات کہتے ہیں۔ سقراط کا یہ قول تھا کہ فضیلت
عقل کا نتیجہ ہے نہ کہ تربیت اور عادات کا اور وہ مبنی ہے حکمتِ عملی اور اخلاقی بصیرت
پر لیکن ارسطو کے نزدیک تربیت، مشق اور عادت بھی اس کے لئے لازمی ہیں۔
وہ اخلاقی فضائل کے متعلق کہتا ہے کہ یہ ایک مخصوص اور متعین عادت کا نتیجہ
ہیں جو عقل و حکمت کی رہنمائی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس استادِ اعظم کے جانشینوں نے

اُس کے نظریہ کے بعض پہلوؤں کو ترقی دی۔ یہاں ابیقوریئین اور رواقیین کے دو مشہور مذاہب کا ذکر ضروری ہے۔

رواقیت کا بانی زینو تھا جو رواق میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔ رواق ایک رنگین محراب تھا اُسی سے رواقیین اور رواقیت کی اصطلاحیں مشتق ہیں۔

سقراط کو روایات و رائے عامہ سے انکار تھا وہ خواہش پر عقل کو غالب سمجھتا تھا۔ زینو نے سقراط کے اِس خیال کو تسلیم کر کے یہ تعلیم دی کہ نیکی کسی چیز کی محتاج نہیں ایک عقلمند آدمی جو فقیرانہ لباس پہنے بادشاہ کی طرح مغرور رہتا ہے وہ فطرت کے مطابق آزاد اور مُطلق العنان زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ فطرت کو بدل نہیں سکتا۔ اِس لئے نہایت خوشی کے ساتھ اپنے آپ کو فطرت کے تابع کر دیتا ہے لیکن ایک احمق فطرت کے خلاف برسرپیکار ہو کر اپنی قوت ضائع کرتا ہے اور شکست کھا کر فطرت کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایک رواقیہ کسی چیز سے متاثر نہیں ہوتا اُس کا یہ اعتقاد ہے کہ ہر ایک شئے احکامِ فطرت کے مُطابق قائم رہتی ہے۔ اُسی کو تقدیر کہتے ہیں۔

ابیقور نے یہ تعلیم دی کہ حیاتِ انسانی کا انتہائی مقصد مسرت ہے جس کے حصول میں عقل اعانت کرتی ہے۔ دیگر یونانی مفکّرین کی طرح ابیقور بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق مسرّت کے مماثل ہے اور فن کردار ایسا فن ہے جو یہ سکھاتا ہے کہ کسی شخص کو سکون و طمانیت کس طرح حاصل کرنی چاہئے۔ ابیقور کی نظر میں اخلاق اِس کے سوا اور کچھ نہیں کہ کسی شخص کی غرض و دلچسپی صحیح طور پر معلوم کی جائے۔ اس کو ترقی یافتہ انانیت کہہ سکتے ہیں۔ ایثار و قربانی کا انحصار نہ تو اِس پر ہے کہ انسان اپنا اپنی

فطرت کے خلاف عمل کرے اور نہ خواہش لذت پر بلکہ یہ غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ انسان بحیثیت ایک ذی فکر ہستی کے اپنی فوری لذتوں کو ترک کرسکتا ہے تاکہ مستقبل میں اُن سے بڑی لذتوں سے لطف اندوز ہو سکے۔ گریزپا لذات اور تعیشات اُن دیرپا ذہنی لذتوں کے مقابل ہیں جن سے سکون و طمانیت حاصل ہوتی ہے اور جو انسان کو انقلاب و مصائب حیات کے خلاف لڑنے کے قابل بنا دیتے ہیں قابلِ ترجیح نہیں ہو سکتے۔ چونکہ بعض لذتیں الم کی طرف لے جاتی ہیں اس لئے لذت کی خواہش کو عقل کے تابع رکھنا چاہیے۔ اس سے بہت سے فضائل پیدا ہوتے ہیں صحت جسم اور سکونِ نفس سے مسرت کی تکمیل ہوتی ہے۔ "ہم ایسی زندگی بسر نہیں کرسکتے جو دانشمندی، عزت اور عدل پر مبنی نہ ہو اور نہ عزت و عدل کی ایسی زندگی بسر کرسکتے ہیں جو لذت بخش نہ ہو" دائمی لذت حاصل کرنے کے لئے ہم کو عارضی درد و الم برداشت کرنا پڑتا ہے۔ لذت سے ایپیقورس کی مراد ایسے احساسات نہیں جو لمحوں کی طرح گزرتے ہیں بلکہ سکون و طمانیت کی ایسی حالت جو ہم کو مصائب حیات سے محفوظ رکھتی ہے۔

رُوحِ انسانی فلسفہ سے مطمئن نہیں ہوسکتی۔ اُس کی جگہ مذہب لے لیتا ہے قدیم یونانی شعرا اور فلاسفہ کی جگہ عیسائی اولیا کو ملجاتی ہے۔ مسیحیت نے شعبۂ فکر میں ایسا انقلاب پیدا کردیا جو نوع انسانی میں کبھی نہ ہوا ہوگا۔ یونانی نظریات اسکے سیلاب کا مقابلہ نہ کرسکے۔ اخلاقیات میں تمام ملحدانہ تعلیمات ترک کردی گئیں نیٹشے اسکو تجدید اقدار کہتا ہے۔

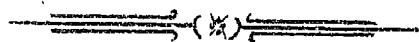
عیسائیت نے ایک حد تک یہودیت کی تعلیمات کو عام کردیا تھا اور

عہدِ قدیم کے اخلاقی نظریات تمام مغربی دنیا میں پھیل گئے تھے۔ یہودیوں کی اخلاقیات
کا ماخذ اُن کی دینیات تھی جسکے اساسی اصول مذہبی نوعیت رکھتے تھے یہودیت میں
اخلاق کو قانون و تنظیم ربانی کا نتیجہ یا احکام الٰہی کی تعمیل سمجھا جاتا تھا۔ انسان کو اپنے
کردار کی رہنمائی کے لئے ایسے قواعد و قوانین کی پابندی ضروری ہے جو خدا کے وضع کردہ
ہوں۔ جو شئے اخلاقاً خیر ہے اُس سے خدا خوش ہوتا ہے بالفاظ دیگر الٰہی آئین
اور اخلاقی قانون غیر منفک تصورات ہیں۔ کوئی شئے اس لئے اچھی نہیں ہوتی کہ خدا
نے اُسکو پیدا کیا ہے بلکہ اُس کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ اچھی ہے کیونکہ اخلاق ہی
ایک زبردست مرکز اور عالمگیر مقصد ہے۔ ایک جدید جرمن فلسفی ہرمن لوٹزے کہتا
ہے کہ اجتماعی عمل ورد عمل سے اخلاقی اقتدار کے شعور کا نشوونما ہوتا ہے۔ یہی
اقتدار یہودیت میں آکر الٰہی ارادے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نہ صرف افراد کا
باطنی میلان اور خارجی عمل اس اقتدار کے تابع ہونا چاہیے بلکہ اُس قوم کا بھی جو
الٰہی الاصل سلطنت کے تحت زندگی بسر کرتی ہے۔

خدا اور بندگانِ خدا سے محبت اور احکام الٰہی کی اطاعت اُس کے
بنیادی اصول ہیں یہ ایسے اصول ہیں جن کے لئے عدل اور نیک اندیشی جیسے
فضائل کا استعمال ضروری ہے یونانی اخلاقیات کی یہ تعلیم تھی کہ انسان کا
انتہائی مقصد تکمیلِ ذات ہے اُس کا حصول فطری قوتوں کے استعمال پر منحصر
ہے، اُس کا انجام مسرت ہے۔ مسیحی اخلاقیات نے جسم اور فطری خواہشات پر
رُوح کو غالب رکھنے کی تلقین کی۔ اس قسم کی روحانیت ترکِ خواہشات اور عزلت
نشینی کی طرف لے گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فطری زندگی اور اسکے اغراض و مقاصد سے

نفرت پیدا ہونے لگی۔ رُہبانیت، تجرّد، مُرتاضیت، غرضکہ لوگ ایک غیر فطری زندگی کی طرف رجوع ہونے لگے۔ یہ انوکھا خیال پیدا ہو گیا کہ انسان بالطبع گنہگار ہے۔ اِس لئے اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے انتہائی خیر تک پہنچنے کے ناقابل ہے۔ اُس کو نجات صرف رحمتِ الٰہی سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو کبھی کبھی کلیسا بھی عطا کرتا ہے۔ بس اِس طریقہ سے بانیٔ عیسائیت کی اصلی تعلیم اور نظریوں کی بے حُرمتی خود اُس کے شاگردوں کے ہاتھوں ہونے لگی۔ موجودہ عیسائیت اور یہودیت میں بجائے اِسکے کہ فکر و عمل میں اخلاقی حُسن پیدا کیا جائے ظاہری رسوم کو بہت اہمیّت دیجاتی ہے۔

۷۔ یورپ کے جدید اخلاقیات کا میلان جس کی بنیاد مارٹن لوتھر نے رکھی تھی حقیقیت کی طرف ہے۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان اپنی زندگی کے مقصد کو خود اِس عملی زندگی میں اپنی قوتوں اور قابلیتوں کے استعمال سے حاصل کر سکتا ہے اور یہی دنیا اُس کے اخلاقی افعال و اعمال کا میدان ہے۔ اِسی میدان سے ترقی کرتے ہوئے فلسفۂ جدید نے اخلاقیات کو بتدریج دینیات سے علیحدہ کر کے ایک مستقل فلسفیانہ علم کی حیثیت بخشی۔ انگلستان اور اسکاٹ لینڈ میں لاک ہابس، شافٹس بری، ہچسن، ہیوم اور آدم اسمتھ نے جرمنی میں کانٹ، لائبنز اور اولف نے اور ہالینڈ میں اسپنوزا نے فلسفہ کے اِس شعبہ کو بہت کچھ ترقی دی اِن مفکّرین نے جو جو سوالات اٹھائے اور جن جن مسائل پر بحث کی ہے انکا ذکر آگے چل کر اخلاقی مذاہب کے تحت آئیگا۔ کانٹ نے اپنی کتاب "تنقیدِ عقلِ خالص" میں اخلاقیات کا رخ ہی بدل دیا۔ اُس کا یہ دعویٰ تھا کہ خود انسان میں ماخذِ قانون اور

اخلاقی روح موجود ہے۔ اخلاقی روح توضیعِ قانون یا خارجی احکام سے آزاد ہے۔ اس
اخلاقی قانون کو "حکم اطلاقی" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہم اپنے ارادے کو باطنی
اقتدار یا حکمِ اطلاقی کے تابع رکھنے سے اپنا فرض ادا کرتے ہیں اور ہمارا عمل اخلاقی
کہلایا جا سکتا ہے۔ کانٹ کے جانشین فشتے اور اس کے بعد ہیگل، شلائر ماخر، شوپن ہار
نٹشے، ڈارون، جان اسٹوارٹ مل اور ہربرٹ اسپنسر نے اخلاقی مسائل کی
ترقی کو جاری رکھا۔

# آٹھواں باب

## اجتماعیات

"تنہائی انسان کے لئے فائدہ بخش نہیں" جنت کی دل آویزیاں بھی تنہائی
کی اُکتاہٹ کو دُور نہیں کر سکتیں۔ تنہائی فطرت انسانی کے بالکل منافی ہے

انسان فطری احتیاجات اور ضروریاتِ حیات میں اپنے ابنائے جنس کا محتاج
رہتا ہے۔ اِس لئے وہ دوسرے لوگوں سے میل جول پیدا کرتا، واقفیت بڑھاتا
اور اتحاد قایم کرتا ہے۔ اگر ہم انسانی زندگی کا عہدِ ماضی کے نہایت بعید ادوار تک
سُراغ لگائیں تو ہم کو نظر آئیگا کہ انسان ہر جگہ اور ہر وقت تنہائی سے گریز کرتا
اور اپنے ہم جنسوں سے مِل جُل کر رہتا ہے، وہ جماعتوں، خاندانوں، قبیلوں
یا قوموں میں زندگی بسر کرتا ہے اور مختلف کاروبار میں دوسروں کا شریک رہتا ہے۔
وہ شرائط اور صورتیں کیا ہیں جن کے تحت انسان ایک دوسرے سے اتحاد قائم
کرتا ہے؟ وہ کاروبار کیا ہیں جن میں انسان ایک دوسرے کا شریک رہتا ہے؟
انسان ایک دوسرے پر اثر و عمل کس طرح کرتا ہے؟ اُن کے باہمی تعلقات
کی کیا صورتیں ہیں؟ اور وہ قوانین کیا ہیں جن کے تحت انسان کی اجتماعی
زندگی نشو و نما پاتی ہے؟ جو موضوع اِس قسم کے سوالات سے بحث
کرتا ہے اُس کو اِصطلاحاً اجتماعیات کہتے ہیں۔ فلسفہ کے

دوسرے شعبے یا تو عالمِ مادّی کی ماہیت اور اُس کے مسائل سے متعلق ہیں جیسے مابعد الطبعیات اور فلسفۂ فطرت یا وہ انسان سے بحیثیت ایک فرد کے بحث کرتے ہیں اور اُس کے ماخذ اور دیگر حیوانی مخلوق سے اُس کے تعلق کو دریافت کرتے ہیں جیسے انسانیات۔ اخلاقیات اور نفسیات ان میں انسان سے بحیثیت ایک ذی شعور ہستی کے بحث ہوتی ہے اور روحِ انسانی کے کارناموں اور اس کی عرفانِ نفس کی کوششوں پر غور کیا جاتا ہے لیکن اجتماعیات انسان اور عالمِ اجتماعی کے باہمی علائق سے بحث کرتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر وہ حیاتِ اجتماعی کے مظاہر سے متعلق ہے۔ یہ فکر کا ایسا شعبہ ہے جو جماعتِ انسانی یا نوعِ انسان کے باہمی اتّصال و اتّحاد پر محیط ہے۔ اُس میں ایسی اکائیاں پائی جاتی ہیں جو آپس میں مربوط و منضبط ہیں وہ اجتماعی قوتوں کے باہمی تعامل و تاثر کی توجیہہ کرتی ہے اور اُس قانون کو دریافت کرنے کے بعد جو اجتماعی قوتوں کے عقب میں عمل پیرا ہے یہ کوشش کرتی ہے کہ اُن قوتوں کو اِس طرح منضبط و منتظم کیا جائے کہ جماعتِ انسانی میں توازن قایم رہ سکے۔ اِس کا دائرۂ بحث مظاہرِ اجتماعی تک محدود ہے۔

۲۔ سوشیالوجی (علم الاجتماع) کی اصطلاح آگسٹے کامٹ کی ایجاد کردہ ہے۔ یہ لاطینی لفظ سوشیئس (اجتماع) اور یونانی لفظ لوگاس (علم) سے مرکب ہے گو علم الاجتماع خود اس لفظ سے پہلے موجود تھا۔ دوسرے علوم کی طرح اس کی ابتدا بھی ابتدائی تھی۔ یہ کُلیتہً نظری نہ تھا بلکہ اُس کا تعلق عملی مسائل سے تھا جنہیں سیاسیات کہتے تھے۔ افلاطون نے اپنی دو تصانیف "قوانین" اور "جمہوریت" میں مملکت اور حکومت کی مختلف صورتوں کے متعلق اپنے خیالات اور توضیحات پیش

گئے تھے۔ اُس نے مملکت کے اُس اخلاقی مقصد کی تمہید بھی کر دی جس کو وہ صحیح سمجھتا تھا۔ ارسطو اُس مثالی مملکت اور اُس عہد زریں کا ستفقہ تھا جس کا افلاطون خواب دیکھا کرتا تھا۔ اُس نے اپنی مشہور کتاب "سیاسیات" میں اُس زمانہ کی حکومتوں کو حکمرانوں کے اقسام کے لحاظ سے شاہی، اشرافیہ اور عمومیت میں تقسیم کیا۔ ارسطو نے اِس تصور سے آگے بڑھ کر کہ اِنسان بالطبع اجتماعی یا سیاسی حیوان ہے، یعنی وہ ارتقا کی ابتدائی اور نیز ترقی یافتہ صورتوں میں بھی تنہا نہیں رہ سکتا بلکہ وہ جماعتوں میں زندگی بسر کرتا ہے مملکت کو فطرت کی تدریجی پیدا وار ثابت کرنے کی کوشش کی۔ کاسٹ کہتا ہے کہ ارسطو نے جس تحلیل کے ذریعہ سے اشتراکی جائداد کے متعلق افلاطون اور اُس کے پیروؤں کے خطرناک خیالات کی تردید کی ہے اُس سے کوئی شئے راستبازی، دانشمندی، اور قوت میں بڑھ سکتی ہے نہ برابری کر سکتی ہے۔

قرونِ متوسطہ پر مذہب کا رنگ اِسقدر غالب تھا اور دینیاتی مسائل کا اِسقدر چرچا تھا کہ اجتماعی مسائل کلیتہً نظر انداز کر دئے گئے تھے تاہم نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں اُن سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی۔ قدیم فلاسفہ اور مقننین نے "فطری حقوق" کے سوالات اور مسائل کو پہلے بھی اٹھایا تھا۔ سسرو کے اِس بیان سے کہ عمومی کردار فطرت کا قانون ہے یعنی ہر ایک معاملہ میں سب کی رضامندی کو فطرت کا قانون سمجھنا چاہیے، نیز رومی مقننِ آئین کے فطری حق اور قانونِ اقوام کی تقسیم سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں یہ سوالات نظریات کے دائرہ سے نکل کر عملی سیاسیات میں داخل ہو گئے تھے

ہیگو گروشیس ہی پہلا شخص ہے جس نے فطری اور رواجی حقوق کی بحث چھیڑی لہٰذا اُسی کو فلسفۂ قانون کا موجد کہنا چاہئے ہوگا۔

اُس کے بعد تھامس ہابس نے انہی نظریات کو سیاسات پر منطبق کیا۔ اس نے اپنے ایک رسالہ جبر و قدر میں اپنے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی خیالات ظاہر کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ انسان بھی دیگر مخلوقات کی طرح جبر کے تابع اور قسمت یا خدا کے ارادہ کا محکوم ہے اخلاق اور دیگر امور میں غرض و منفعت ہی منفعتِ اعلیٰ ہے۔ اس کے نزدیک فطرت ایک حالتِ جنگ یا تنازع للبقا ہے جس میں قوت سے حق پیدا ہوتا ہے حیاتِ ذات کے لئے اور فطرت کی اس پیکار کو رفع کرنے کے لئے انسان نے آپس میں ایک قسم کا معاہدہ کیا ہے جس سے مملکت وجود میں آئی ہے۔ مملکت ایک وسیلہ ہے افراد کی زندگی اور جائیداد کی حفاظت کا اور ہر ایک فرد کے لئے مملکت کی مرضی اعلیٰ قانون ہونا چاہیئے۔ رعایا کی اطاعت گذاری سے مملکت اپنا مقصد حاصل کرسکتی ہے۔ اس اعتبار سے ہابس نظریۂ معاہدہ کا موجد کہا جاتا ہے۔

مانٹس کوئیں اپنی کتاب "رومیوں کی عظمت و زوال" اور "اسپرٹ آف لاً" میں کہتا ہے کہ فطرت کے دیگر مظاہر کی طرح سیاسی مظاہر بھی غیر متغیر قوانین کے تابع ہیں۔ کامٹ کہتا ہے کہ اس نے قوانینِ فطرت کو اجتماعی فکر و عمل کی بنا قرار دی ہے لیکن اس کے برعکس بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واضعانِ قانون میں لامحدود قوت و لیت ہے اور ان کو یہ اقتدار حاصل ہے کہ اپنی مرضی سے مملکت میں تغیر پیدا کرسکیں۔ روسو نے اپنی کتاب معاہدۂ اجتماعی میں ہابس سے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ مملکت اشخاص کی باہمی معاہدہ کی پیداوار ہے۔

# نواں باب

## فلسفہ کا تاریخی نشوونما

فلسفیانہ مسائل کے تاریخی نشوونما سے بحث کرنا اس کتاب کے دائرۂ بحث سے باہر ہے۔ ہمارا مقصد اس کے پڑھنے والوں کو فلسفہ کے مبادیات اور عام ترین مسائل سے روشناس کروانا ہے۔ لیکن یہ نامناسب نہ ہوگا کہ ایک مختصر تاریخی خاکہ پیش کر کے یونانی فلاسفہ سے لیکر بیسویں صدی تک کی فلسفیانہ مسائل کی تدریجی ترقی کو دکھایا جائے۔ فلسفیانہ مسائل کی تفصیل میں داخل ہوئے بغیر ہی ہم مفکرین نے بہت کچھ روشنی ڈالی ہے۔ ہم صرف ان نمایاں خصوصیات سے بحث کریں گے جو مختلف ادوار کے لئے مخصوص ہیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہیں کہ کل فلسفیانہ تصورات و نظامات کی تشریح یا تمام مذاہب اور ان کے بانیوں کے نام گنوانے کی کوشش کی جائے۔ ہمارا موضوع بحث اس قدر وسیع اور مواد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تفصیلی بحث سے اس خاکہ کا مقصد یعنی قارئین کو ایک مخلوط ذخیرہ میں ترتیب وحدت سے روشناس کروانا حاصل نہ ہوگا۔ تاریخ فلسفہ کا سائنس اور دیگر اصناف علوم کی تاریخ سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ دیگر اصناف علوم میں میدان تحقیق متعین اور مخصوص ہے اس لئے تدریجی نشوونما کا سراغ لگانے میں غیر معمولی دشواریوں سے دوچار ہونا نہیں پڑتا۔ دوسرے علوم [illegible]

بنیاد بدیہی طور پر معلوم ہو سکتی ہے جس پر علم کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے لیکن فلسفہ کا یہ حال نہیں ہے یہاں مسائل نہ صرف کثیر التعداد ہوتے ہیں بلکہ اُن کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ ہر ایک فلسفی اپنی طرف سے ہمیشہ ایک خاص عنصر کا اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یہ عنصر بہ نسبت اجمالی علوم کے فلسفہ میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ مجموعۂ مسائل کی تشکیل میں ایک مفکر پر سیرت و تجربہ، مشاغل حیات، خاندان اور تربیت کا بہت بڑا اثر پڑتا ہے اور وہ اُس کے ذہن پر منقوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ مختلف مفکرین کے وضع کردہ اساسی تصورات اور عالم و حیات کے متعلق اُن کے خیالات کا تاریخ وار مجموعہ ہے۔ تاریخ فلسفہ میں نہ صرف وحدت و ترتیب کا پتہ چلتا ہے بلکہ فلسفیانہ مسائل کی تدریجی ارتقاء کا بھی۔ جوں جوں فکر کا نشو و نما ہوتا ہے۔ نوع انسان ترقی کرتی ہے تصورات میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ وہی مسائل بار بار پیش آسکتے ہیں لیکن طریقۂ بحث ہمیشہ یکساں نہیں رہتا۔ فہم انسانی کی اُفق وسیع ہو جاتی ہے نئے نئے سوالات پیدا ہوتے ہیں نئے نئے مسائل پیش کئے جاتے ہیں اور اُن کے نئے نئے جوابات دئے جاتے ہیں۔ عہد مابعد کے مفکرین نے ایسی دلچسپ باتیں دریافت کی ہیں جو عہد ماضی میں نامعلوم تھیں۔ ہر ایک تاریخی عہد کے خط و خال مخصوص ہوتے ہیں۔ قارئین کو ایک سطحی نظر سے یہ معلوم ہو جائیگا کہ جوں جوں تہذیب و تمدن کا انسان کی ذہنی ترقی کے ساتھ ساتھ نشو و نما ہوتا ہے مسائل بھی پیچیدہ اور دشوار ہوتے جاتے ہیں۔ تاریخ فلسفہ کی تقسیم ذیل کے ادوار میں کی جاسکتی ہے

جن میں ہر ایک دور کے خصوصیات نمایاں ہیں۔

۱۔ فلسفۂ یونان۔

۲۔ یونانی رومی فلسفہ۔

۳۔ فلسفۂ قرونِ وسطیٰ۔

۴۔ فلسفۂ جدید۔

۲۔ اگرچہ خود یونانیوں نے اپنے فلسفہ کا ماخذ اکثر و بیشتر مصر کے پیشوایانِ مذہب کی عقل و حکمت کو ٹھیرایا ہے اور یہ بھی ایک یقینی امر ہے کہ سائنس کے مختلف اصناف مثلاً ریاضی، ہیئت اور طب میں یونان پر مشرقی بالخصوص مصری تہذیب کا بہت کچھ اثر پڑا ہے لیکن یہ بات بعید از شکوک ہے کہ فلسفہ خود یونانیوں کی ذہنی پیداوار ہے جس میں یونانی تخیل کے علامات بدیہی طور پر نظر آتے ہیں۔ کائنات اور اُس کے مظاہر انسان اور اُس کے ماخذ و مقصد سے متعلق غور و فکر اُسی قدر قدیم ہے جس قدر کہ خود فکرِ انسانی ہے۔ یونانیوں سے بہت پہلے انسان اشیاء کی حقیقت پر غور کر چکا تھا۔ مصر اور کلدانیہ میں علمِ ہیئت نے بہت کچھ ترقی حاصل کر لی تھی۔ یونانی تخیلات کی نشو و نما سے پہلے مصر اور بابل میں علم کا بہت کچھ تفصیلی مواد جمع کر لیا گیا تھا۔ قدماء میں عالم سے متعلق عام خیالات اور خاص خاص موضوع پر اطلاعات کی کمی نہ تھی۔ یونانیوں نے بعد میں انہی اطلاعات اور مواد سے کام لیا۔ مصر اور بابل کی مدد سے یونانی تہذیب میں عظیم الشان ترقی ہونے لگی۔ ان ممالک میں صرف عملی اغراض کے لئے معلومات فراہم کئے جاتے تھے یہاں علم کی تلاش علم کی خاطر نہیں کی جاتی تھی لیکن یونانیوں نے عقل کے

نظری یا خالص عملی پہلو کو کھو دیا۔

فیثاغورس، ہیقراطیس اور افلاطون وغیرہ نے مصر اور ایشیائے کوچک کا سفر کیا تھا اور وہاں سے جو کچھ معلومات حاصل ہوئے اُن سے فائدہ اٹھایا تھا پھر بھی فلسفہ کا نشو و نما یونانی ذہن ہی کے لئے مخصوص تھا۔ افلاطون بیان کرتا ہے کہ یونانیوں کی نمایاں خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور فنیقیہ والے افادہ کے متلاشی ہیں۔ اُس نے آخر الذکر کی صنعتی قابلیتوں اور سیاسی اداروں کی تعریف کی ہے لیکن اُن کے فلسفیانہ نظریات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

۳۔ یونانی فلسفہ کی تین مخصوص ادوار میں تقسیم کی جا سکتی ہے۔ اُس سے عقل کے تدریجی ارتقاء کا ایک خاکہ ذہن نشین ہو جائیگا۔ یہ ارتقاء نہ صرف یونانی تہذیب و تمدن کے عام حالات کے مطابق ہوا ہے بلکہ اُن فطری قوانین کے بھی جن کے تابع انسان کی طلب علم ہوتی ہے یہ ادوار حسب ذیل ہیں

(۱) کونیاتی۔

(۲) انسانیاتی۔

(۳) منضبط۔

یونان کے ابتدائی فلاسفہ طبیعین تھے جو اپنے مفروضات کو اعمال فطرت اور عالم خارجی کے ارتقاء پر منطبق کرنا چاہتے تھے۔ عملی زندگی کے مسائل سے آگے بڑھ کر افراد کے غور و فکر کا دائرہ فطرت کے علم تک وسیع ہو گیا تھا۔ ونڈل بینڈ کہتا ہے کہ یونانی سائنس ابتداء میں مسائل فطرت کے لئے وقف تھی اور عالم خارجی کے تعقل کے لئے اساسی تصورات یا فکر کی صورتیں وضع کرتی تھی

لہٰذا الہیٰ، ہیئتی، اور جغرافی سوالات بالخصوص بسیط مظاہر فلسفہ کی خاص دلچسپی کے مراکز تھے لیکن بتدریج محسوس مادّی اعمال کے علاوہ اس حقیقت کی بھی توجیہ کرنے کی کوشش کی گئی جو ان اعمال کے عقب میں عمل پیرا ہے وہ مرکزی تصور جس کی طرف فلسفہ رجوع ہوتا ہے تصور تغیّر ہے، اس میں ایسے بنیادی مسائل شامل ہیں جن سے مابعد الطّبعیات بحث کرتی ہے۔ اشیاء کا ایک دوسرے میں مُبدّل و متغیّر ہونا ایسا واقعہ ہے جو غور و تامّل کے لئے پہلا محرّک تھا۔ یونان کے ابتدائی فلاسفہ نے اشیاء کے اس عالم گیر تغیّر کی حقیقت یا اُس اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی جس کے مطابق اشیاء ایک دوسرے میں مُبدّل ہوتی ہیں۔

فلسفہ کو اُس مستقل محل جوہری کی تلاش تھی جو ان تغیرات کے عقب میں موجود اور اُن کا حامل ہے، جس سے تمام اشیاء پیدا ہوتی ہیں اور جس میں پھر مبدّل ہو جاتی ہیں۔ یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ اشیاء کا وہ اصلی محل جوہری کیا ہے جو تمام تغیرات میں مستمر رہتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اُن انفرادی اشیاء میں کس طرح منتقل کرتا ہے یا اُن اشیاء کو دوبارہ اپنے میں کس طرح منتقل کر لیتا ہے۔ محل عالم یا مادّۂ کائنات کے سوال کو حل کرنے کی کوششوں سے یونان کے ابتدائی فلاسفہ جیسے طالیس، انکزی مندر، انکزی مینس اور ہیرقلیطوس وغیرہ کے مختلف نظریات وجود میں آ گئے۔

۳۔ یونانی فکر اور فلسفیانہ تحقیق کا نقطۂ نظر بتدریج باطن کی طرف بدل گیا اور افعالِ انسانی کا مطالعہ شروع ہوا۔

علمِ فطرت جواب تک فلسفہ کا موضوعِ بحث تھا نظر انداز کر دیا گیا اور انسان
کے باطنی اعمال جیسے فکر و ارادہ اور نیز فکر و ارادہ کے عمل اور اُن کی شرائط کی تحقیق
شروع ہوئی۔ ساتھ ہی ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ آیا کوئی ایسی شئے بھی موجود
ہے جس کی صداقت عمومی ہو سکتی ہے یا کسی ایسی شئے کا بھی وجود ہے جو قطع نظر
انفرادی آراء و خیالات کے بذاتِ خود حقیقی، خیر اور صائب ہو سکتی ہے۔ اُس
دور میں جس کو انسانیاتی دور کہتے ہیں اور جو اپنی تحقیقات کی نوعیت کے
لحاظ سے گذشتہ کونیاتی دور سے متمائز ہے، نفسیاتی، منطقی، اور اخلاقیاتی
مسائل کا آغاز ہوا۔ اِسی عہد میں سقراط اور سوفسطائین گزرے ہیں۔ سقراط اپنی
تحقیقات کے انسانیاتی حصہ میں سوفسطائیوں سے متفق تھا لیکن سوفسطائیوں
کے خلاف اُس کا یہ دعویٰ تھا کہ ایک عمومی اور عالمگیر صداقت موجود ہے اُس
نے اپنی علمی بصیرت سے ایسے قطعی اصول دریافت کرنے کی کوشش کی جو
حیاتِ انسانی میں کردار کی رہنمائی کر سکیں۔ سقراطی اصول پر نئے نئے فرقے
پیدا ہوئے اُن میں سے زیادہ تر مشہور یہ ہیں۔ میگارئین و کلبئین اور سیرینائی
جن کے بانی علی الترتیب اقلیدس، انٹی تھنس اور ارسٹپس گزرے ہیں۔

۵. کونیاتی اور انسانیاتی تحریکیں فلسفۂ یونان کے نشو و نما کے لئے راستہ
صاف کر رہی تھیں۔ دورِ منضبط میں دیمقراطیس افلاطون اور ارسطو کے نظامات
سے اِس نشو و نما کی تکمیل ہوئی۔ یونان کے کونیاتی و انسانیاتی دور کے فلاسفہ کے
زیرِ غور چند مخصوص سوالات تھے دورِ منضبط کے فلاسفہ نے طبعی اور نفسیاتی دونوں
قسم کے مسائل پر احاطہ کر لیا تھا۔ دیمقراطیس، افلاطون، اور بالخصوص ارسطو نے

تجربہ سے حاصل کردہ مواد سے کام لیکر اپنی تحقیقات کا رُخ مسائلِ سائنس کی طرف
پھیر دیا اور دنیا کے سامنے ایک وسیع ترین نظام پیش کیا۔ ونڈل بینڈ کہتا ہے
کہ دیمقراطیس، افلاطون اور ارسطو نے بڑی کامیابی کے ساتھ علم کو منضبط کیا۔
سائنس کو پہلی مرتبہ منضبط کرنے کا فخر ارسطو ہی کو حاصل ہے۔ ارسطو کے ساتھ
یونانی فلسفہ کا ارتقاء ختم ہو جاتا ہے اور سائنس کا دور شروع ہوتا ہے۔ سب
سے پہلے ارسطو ہی نے یونانی فلسفہ سے رطب و یابس کو علیحدہ کر کے دنیا کے
سامنے فلسفہ کا ایک مکمل نظام پیش کیا اور اُس کے تمام اصناف جیسے مابعد الطبیعیات
منطق، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، اور جمالیات سے بحث کی۔

۲۔ فلسفہ کا دوسرا دور یونانی رومی دور کہلاتا ہے۔ اس عہد میں فلسفیانہ
خیالات کی ترقی مسدود ہو رہی تھی اور سائنس کی طرف رُجحان بڑھ رہا تھا۔ اس
دور کی اساسی خصوصیت غور و تامل سے زیادہ درس و تدریس اور سائنس کا
نشو و نما ہے۔ اس زمانہ میں یونانیوں کی تمدنی حالت اور اُن کی اجتماعی و
سیاسی زندگی میں کچھ ایسا انقلاب ہو گیا تھا کہ اُس کی وجہ سے فلسفہ نے ایک
نئی صورت اختیار کر لی تھی جو صدیوں تک قائم رہی۔

جس زمانہ میں سکندر اعظم اُس خلیج کو پاٹ رہا تھا جو مشرق و مغرب
کے مابین حائل تھی یونانی اپنے ادب و صناعی میں منتہائے کمال کو پہنچ چکے
تھے۔ یونانی تہذیب اپنے قومی دائرے سے باہر نکل کر اور اس خلیج کو عبور کر کے
تمام ایشیا میں پھیل گئی تھی۔ مقدونیا کے بادشاہ نے اپنے نام کو زندہ رکھنے کو
نئے ایک شہر آباد کرانا چاہا اور اس مقصد کے لئے ایک غیر معمولی پیش بینی کے ساتھ

دریائے نیل کے کنارے ایک ایسا مقام منتخب کیا جو اپنے جغرافی موقع و محل کی وجہ
سے ایشیا اور یورپ کا سنگم بن گیا اور بین الاقوامی تجارت کے ساتھ عقلی
نشوونما کا بھی مرکز بنا رہا۔

یونانی تہذیب اور فلسفہ کی ہر طرف اشاعت ہونے لگی۔ ایشیا کے
ساتھ دوسرے صوبے بھی سکندر کے زیر حکومت اور بعد میں رومی حکومت کے
تحت تہذیب و تمدن کے مراکز بنتے رہے۔

رومی حکومت کے تحت یونانیوں کو نہ صرف سیاسی بلکہ ذہنی انقلاب سے
بھی گزرنا پڑا۔ رومیوں کے تسلط نے تمام سیاسی اور قومی امتیازات کو مٹا دیا
تھا اور مختلف قوموں کو ایک سلطنت کے تحت لا کر اس کام کو تکمیل تک پہنچایا
جسکو سکندر اعظم نے شروع کیا تھا۔ اس لئے یونانیوں کے خیالات و افکار
کا ان واقعات سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ لیکن یونانیوں کی سیاسی و ذہنی ساخت
ہی کچھ ایسی تھی کہ وہ اپنے اصول رہنما کو مٹانے کی کوشش کرتے رہے جس کا
وجود مدنیت کے لئے لازمی ہے لوگوں کو بطور خود اصول کردار دریافت کرنا پڑا۔ [illegible]
اخلاق اور مذہب کی بنیادیں کمزور ہو چکی تھیں۔ فلسفہ اس جگہ کو حاصل کرنے کی
کوشش کر رہا تھا جو مذہب کے تدریجی انحطاط سے خالی ہو گئی تھی۔ جس کسی شخص
کو روحانی سہارے اور رہنمائی کی ضرورت تھی اس کو یہ سہارا فلسفہ میں مل
جاتا یا وہ یہ خیال کرتا تھا کہ یہ سہارا اس کو فلسفہ میں مل گیا ہے۔ [illegible]
فلسفہ کا کام بقول ونڈل بینڈ کے یہی اعتقاد کی کمزوری کا [illegible] کرنا تھا۔
کردار و حیات ایک بنیادی مسئلہ بن گیا تھا۔ اس سے فلسفہ کی [illegible]

کرنا پڑا۔ اِس کی نوعیت بالکل اخلاقیاتی تھی اور وہ دن بدن مذہب کا حریف
بنتا گیا۔ رواقی اور ابیقوری مذاہب کے رجحانات بھی اسی نوعیت کے تھے۔ اِس
قسم کے خیالات کے نشوونما کے لئے رومی حکومت بہت سود مند ثابت ہوئی
رومی قوم ایک عملی قوم تھی، خالص نظری مسائل کو وہ پسند کرتی اور نہ اُس کے
پاس ایسے مسائل کا کوئی تصور ہی تھا۔ اُس کو ایسی فلسفیانہ تحقیقات اور عملی
درس کی ضرورت تھی جو زندگی میں رہنما کا کام دے سکے۔ اُس
زمانہ میں حکمت عملی کی طرف جو سیاسی میلان پیدا ہو گیا تھا اُس نے فلسفیانہ
تخیلات کا رُخ ہی بدل دیا۔ تاہم جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رومی حکومت کی
سطوت و دبدبہ کے باوجود اس دنیائے قدیم میں ایک بے اطمینانی سی پیدا
ہو گئی۔ یہ عظیم الشان سلطنت لوگوں کو قومی آزادی حاصل کرنے میں مدد نہ
دے سکی۔ یونانی رومی دنیا کی تہذیب پر مخالفت کی ہوا چلنے لگی۔ سلطنت
کی اجتماعی حالت اضداد کا مجموعہ تھی یہ تناقض دن بدن بڑھتا گیا۔ عیش
پرستی کے دوش بدوش افلاس اور فاقہ کشی بھی پائی جاتی تھی۔ ہزارہا
لوگ جو ضروریاتِ حیات ہی سے محروم ہو گئے تھے دوسری دنیا کی طرف رجوع
ہونے لگے۔ لوگوں کے خیالات کا رخ حیاتِ ارضی سے ماورا کسی اور شئے کی
طرف یعنی زمین سے آسمان کی طرف بدل گیا تھا۔ فلسفہ سے بھی پوری تشفی
نہ ہو سکی۔ انسان کو اپنی بے سہارا کوششوں سے علم حاصل کرنے کی ناقابلیت
معلوم ہو گئی اور اُس کو محسوس ہونے لگا کہ بغیر کسی مافوق قوت کی مدد کے حصول
علم ممکن نہیں۔ فلسفہ زندگی کے اخلاقی نصب العین کو پیش کر [illegible]

شخص کو مطمئن کر سکتا تھا اور نہ وہ مسرت بہم پہنچا سکتا تھا جس کی توقع کی جاتی تھی۔
یہ دنیائے قدیم اگرچہ فکر مجرد سے اکتا گئی تھی تاہم اس میں طلب علم کی اسقدر
خواہش تھی کہ مذہب نے وجدان کے ساتھ عقل کو بھی مطمئن کرنا چاہا اور زندگی
کا ایک نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی جس وقت فلسفہ مذہب کی مدد سے مسائل
کو حل کرنے کی بے سود کوشش کر رہا تھا مذہب کو بھی فلسفہ اور اس کے اسالیب
کی تلاش تھی تاکہ مذہبی معتقدات کی فلسفیانہ بنیاد پر توجیہ کر کے ان کو اس مہذب
و متمدن زمانہ میں قابل قبول بنایا جا سکے۔ فلسفہ نے مذہبی تصورات کی ترتیب و
تصحیح اور کائنات کا ایک تشفی بخش تصور پیش کرنے کے لئے یونانی سائنس کی
اصطلاحیں استعمال کیں۔ اس طرح سے مذہبی فلسفہ کے ایسے نظامات وجود میں
آگئے جو ایک دوسرے کے متخالف تھے۔

سیاسی و اجتماعی اداروں کے انقلاب، مختلف اقوام کے میل جول اور
مذہب و رواج کے تغیر سے فلسفہ پر ایک نیا رنگ چڑھ گیا۔ جب یونانی فلسفہ و
تہذیب نے یونانیت کے دائرہ سے باہر قدم رکھے تو اس میں عالم گیر اور عمومی
رجحانات پیدا ہو گئے۔ یونانی فلسفہ نے ایک طرف تو انسان کو بحیثیت ایک
فرد کے عام اس سے کہ وہ کسی بھی جماعت یا مملکت کا رکن ہو، یونانی ہو یا مشرقی
رومی ہو یا یہودی مطمئن کرنا چاہا اور دوسری طرف اس قومی مذہب کی جگہ حاصل
کرنے کی کوشش کی جس کا متمدن دنیا پر کوئی اثر باقی نہ تھا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یونانی رومی فلسفہ کہ دلچسپیاں پر انفرادی نقطۂ نظر سے
غور کرنے لگا، جو فلسفہ ان امور سے بحث کرتا تھا اس کی نوعیت یا اخلاقی ہوتی

تھی یا مذہبی ۔ سیاسی اور کونیاتی مسائل نظر انداز کر دیئے گئے تھے اور انسابیاتی مسائل کو غلبہ حاصل ہو گیا تھا۔

اس اتصال کا جغرافی مرکز اسکندریہ تھا۔ اسکندریہ ایسا شہر تھا جہاں عجائب خانے اور کتب خانے موجود تھے اور جہاں ادبی درس و تدریس ہوتی تھی اسی لئے یہ فلسفہ اور مذہب کا سنگم بن گیا۔ مختلف طبیعتوں اور جماعتوں کے لوگ دریائے نیل کے کنارے مجتمع ہو گئے تھے۔ یہاں اشیاء کے ساتھ افکار کا بھی تبادلہ ہوتا تھا۔ لوگوں کی ذہنی اُفق وسیع ہونے لگی، موازنہ اور مقابلہ شروع ہوا اور نئے نئے خیالات پیدا ہونے لگے۔ مختلف آراء و افکار کا اس طرح اتصال ہو گیا کہ اعتقادی ارتیابیت کے ساتھ ساتھ توہمی اعتقاد بھی پایا جاتا تھا۔ مغربیت یا یونانی تہذیب اور مشرقیت کے اتصال سے اسکندریہ میں ایک جدید عنصر وجود میں آ گیا۔ یہاں یونانی اور مشرقی تہذیب ایک دوسرے سے اس قدر شیر و شکر ہو گئی کہ مذہبی نظامات کے ساتھ فلسفہ اور سائنس کا اعتقاد کے ساتھ غور و فکر دوش بدوش پائے جاتے تھے۔ یونانیوں کی روشن دماغی، ذہانت، اور اُن کے طرز بیان کی سادگی اور روانی میں مشرق نے جان ڈال دی جس سے اُن میں ایک نئی زندگی پیدا ہو گئی۔ یونانی سائنس نے مشرقی روایات کی توجیہہ و تشریح کی اور اُن کو مرتب و منضبط کیا اور ایسے مذہبی نظریات اور فلسفیانہ نظامات کو وجود میں لایا جن کا ناادریت، جدید فلاطونیت، اور کثرتیت پڑتا ہے۔ ایسے صاحب فکر شرقیوں نے جو فوق الفطرت اور پُراعجاز ہستی کے متلاشی تھے اور تصوف و مذہب پر اعتقاد رکھتے تھے اُن یونانیوں سے متحد ہو کر جو دقیقہ سنج اور بالغ النظر تھے ایک عجیب و غریب

فلسفہ پیدا کیا (عقل اور ایمان میں اتحاد پیدا ہوگیا) جو پہلی صدی عیسوی میں تمام
اسکندریہ میں پھیل گیا تھا۔ اس عہد کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ فلسفہ پہ مذہبی اور
مذہب پر فلسفیانہ رنگ چڑھ گیا تھا۔ اسکندریہ میں مشرق و مغرب کا اتصال ہوا۔ یہاں
روما، یونان، فلسطین اور مشرق بعید کے تہذیبی، تمدنی، اور مذہبی تصورات دوش
بدوش پائے جاتے تھے۔ مذہب اور فلسفہ اس قدر متحد ہو گئے تھے کہ اُن سے جو
نظریات پیدا ہوئے وہ نہ تو خالص فلسفیانہ تھے اور نہ خالص مذہبی بلکہ اُن دونوں
کی کوشش اور اتصال کا نتیجہ تھے۔ یہ کوشش دو طرح کی تھی ایک طرف تو
یہودیوں نے اپنے مذہبی معتقدات کو مغربی تہذیب سے جس میں یونان کو غلبہ حاصل
تھا مطابق کرنے کی کوشش کی اور دوسری طرف ایسے مفکرین تھے جنکا میلان بالطبع
یونانی فلسفہ کی طرف تھا اپنے نظریات کو متاثر طور پر اُن مذہبی مسائل سے تطبیق
دینے کی کوشش کی جنکو مشرقی اقوام اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان نتائج پر جس نقطہ نظر
سے بھی غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نوعیت فلسفیانہ یا دینیاتی نہ تھی بلکہ
صوفیانہ تھی۔

۷۔ قرونِ وسطیٰ میں فلسفہ کا تیسرا دور جسکو صحیح معنوں میں مسیحی فلسفہ کہنا چاہئے
شروع ہوتا ہے۔ سلطنتِ روما شمالی بربریوں کے حملوں کا، جنہوں نے یونانی
رومی تہذیب کو برباد کر دیا شکار بن گئی تھی۔ بربریوں کے حملوں کا روما کی اس قدیم
اور وسیع مگر ضعیف و کمزور سلطنت پر ہر طرف سے طوفان برپا ہو گیا تھا۔ اخلاقی
و اجتماعی انحطاط کی وجہ سے سلطنتِ روما ان وحشی اقوام کا مقابلہ نہ کرسکی۔ اس
میں شک نہیں کہ بربری اقوام اپنے ساتھ نسلی خصوصیات، تصورات اور ارادے

لائے تھے۔ یہ تھے تو وحشی مگر اُن میں کسی قدر تہذیب بھی پائی جاتی تھی اور اُن میں
یہ قابلیت پوشیدہ تھی کہ کچھ عرصہ کے بعد اعلیٰ تہذیب سے برابری کے ساتھ
مقابلہ کرسکیں، بہرحال اُن کی حالت ابتدائی تھی کئی صدیوں کے بعد قدما کا ورثہ
اُن کے ہاتھ آیا جس پر انھوں نے اپنے خیالات و افکار کا رنگ چڑھا کر ایک
نئی تہذیب کو نمو دیا۔ ان میں ابھی یہ قابلیت نہ تھی کہ یونانی صناعی اور فلسفہ
کی لطیف ساخت کو سمجھ سکیں۔ یونانی رومی دنیا نے تہذیب و تمدن، ادبی درس و
تدریس، اور علوم و فنون میں جو کچھ ترقی کی تھی اُس کی جگہ اب جہالت اور وحشت
کی گھٹا چھا گئی تھی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا کہ یونانی تہذیب کے تمام عظیم الشان
انکشافات برباد ہو جاتے اور آنے والی نسلوں کے لئے انکا نام تک باقی نہ رہتا
مگر چند مسیحی علمائے نے کلیسا کی مرضی کے خلاف قدیم تہذیب کے باقیات کو مستقبل
کے لئے محفوظ رکھا جن سے انھیں وحشیوں نے عقلی ترقی اور ذہنی بلوغ کے بعد
شکر گزاری کے ساتھ استفادہ حاصل کیا۔

کلیسا بحیثیت مجموعی یونانی و رومی ادبیات کی ترقی کا مخالف تھا اور قدیم
تہذیب کی نشر و توسیع کو روک رہا تھا۔ اس کو مجبوراً ایسے حدود معین کرنے پڑے
جن میں عقل اپنی جولانی دکھا سکتی تھی۔ اس کا یہ دعویٰ تھا کہ اس کو حقیقت کا علم
بذریعہ الہام حاصل ہو گیا ہے۔ اسی لئے وہ تلاشِ صداقت کی اجازت نہ دیتا تھا۔
کلیسا سائنس اور فلسفہ کا اس قدر مخالف تھا کہ عقلی زندگی بالکل پست ہو گئی تھی
اور اس کا نشو و نما اُس وقت ہوا جبکہ نشاۃِ جدیدہ کی شعاعیں جو مشرقی رنگ میں
[illegible] ہوئی تھیں قرونِ متوسطہ کے تاریک آسمان پر پڑنے لگیں۔

خانقاہوں میں ابھی علم کا احترام باقی تھا۔ راہبوں نے فلسفۂ قدیم کے باقیات کو محفوظ رکھا تھا۔ لیکن یہ احترام قدیم فلسفہ کے اُس حصّہ تک محدود تھا جو مسیحی کلیسا کے عقائد کا جزو بن گیا تھا۔ اِس کے سوا دوسری چیزیں اور خصوصاً ایسے نظریات جو مسیحی تعلیم کے خلاف تھے خارج کر دئے گئے۔ مغربی فلسفہ صدیوں تک مذہب کا خادم بنا رہا۔ اُس کی غرض و غایت صرف یہی تھی کہ مسیحی نظریات کی تجدید اور اُن کی تائید کے لئے دلائل فراہم کرے مذہبی ادّعا کو مربوط و منضبط کرنے اور اُس کی عقلی توجیہ کرنے کی خدمت فلسفہ کے سپرد کی گئی تھی۔ فلسفہ کا کام یہ ثابت کرنا تھا کہ مذہبی حقائق جو بربنائے الہام تسلیم کئے جاتے ہیں عقل کے نزدیک بھی قابلِ قبول ہیں۔

مسیحی فلسفہ کے ارتقاء کو دو ادوار میں منقسم کر سکتے ہیں۔ پہلا دور سنہ عیسوی کے آغاز ہی سے شروع ہوجاتا ہے۔ اُس وقت کلیسا کے پادریوں نے جن میں سے اکثر دینیات کے علاوہ فلسفہ سے بھی واقف تھے، ضروری سمجھا کہ اپنے نظریات کو ملحدین کے سامنے ثابت کر دکھائیں۔ یہ دور کلیسا کے ایک مشہور پادری سینٹ آگسٹین پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا دور نویں صدی سے پندرھویں صدی عیسوی تک جاری رہا اِس کو مدرسی عہد کہتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ مسیحی فلسفہ کی تعلیم خانقاہ کے مدرسوں میں دی جاتی تھی۔ شارلیمین نے تمام فرانس میں اسی قسم کے مدارس قائم کئے اور اساتذہ کا اصطلاحی نام علمائے مدرسیت پڑ گیا۔ وہ حقیقت میں کلیسا کے پیرو تھے لیکن فلسفہ کی تعلیم محض کلیسا کے اغراض کے لئے پاتے تھے۔ مدرسیت قرونِ وسطیٰ کے اُس عہد پر حاوی ہے جس میں فلسفہ کی تعلیم دینیات کے تحت ہوتی رہی جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ مسیحی ادّعا کی توجیہ عقل کی روشنی میں کی جائے۔

مدرسیت آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی اور نشاۃ جدیدہ کے آغاز پر ختم ہو گئی۔ ہیگل اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ پر تقاریر" میں کہتا ہے کہ "فلاطونیت اور ارتیابیت کی طرح مدرسیت کوئی مخصوص نظریہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا غیر متغیر نام ہے جو مسیحی دنیا کی ایک ہزار سالہ فلسفیانہ کوششوں پر حاوی ہے۔" مدرسین کا نام صرف اُن لوگوں پر منطبق ہوتا ہے جنہوں نے سائنس کی روشنی میں دینیات کا ایک نظام مرتب کیا۔ مدرسیت یورپ کا وہ فلسفہ ہے جو کلیسا میں دینیات کی صورت میں نشوونما پاتا رہا۔ اِس زمانہ میں فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے کے مُترادف تھے۔ اُن کے انفصال ہی سے عہدِ جدید کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ لوگوں کو یہ خیال ہونے لگا کہ جو چیز عقلِ ناطق کے نزدیک صحیح ہے وہ دینیات میں صحیح نہیں۔

مدرسیت کی یہی نمایاں خصوصیت ہے۔ یہ فلسفہ اور دینیات کو متصل کرتی ہے اور عقل و ایمان میں جو اب تک ایک دوسرے کے حریف سمجھے جاتے تھے صلح کرواتی ہے۔ مدرسیت کا بانی اسکوٹس ارجینا ہے اور اس کے ممتاز نمائندے سینٹ انسلم، ابی لارڈ، سینٹ تھامس، اور ڈنس اسکوٹس گزرے ہیں۔ مدرسیت کی تاریخ کے دو عہد ہیں پہلا فلاطونی دوسرا ارسطالیسی یا مشائی۔ مدرسیت پر ابتدا میں فلاطونیت کا اثر پڑا لیکن تیرھویں صدی سے ارسطو کے نظریات مقبول ہونے لگے۔

۴۔ فلسفہ کا چوتھا عظیم الشان دور فلسفۂ جدید کا دور ہے۔ یہ دور

---

۱؎ جلد سوم صفحہ ۳۰۔

نشاۃ جدیدہ کی زمانہ سے شروع ہوا۔ فلسفہ جدید کے نشو و نما کے اسباب دو زبردست تاریخی تحریکیں ہیں ایک تو نشاۃ جدیدہ یعنی قدیم علوم و فنون کی تجدید دوسرے تحریکِ اصلاح۔ پندرھویں صدی کے وسط میں یونانی تہذیب مغربی دنیا کے ذہنی افق پر نمودار ہوتی ہے۔ یونانی زبان اور یونانی شاعری و فلسفہ اطالیہ سے ہوتے ہوئے یورپ میں فاتحانہ انداز سے پھیلنے لگے۔ جو امور ان زبردست تحریکوں کا باعث ہوئے وہ کچھ عرصہ پہلے ہی سے عمل پیرا تھے۔ پندرھویں صدی کے نصف آخر میں نشاۃ جدیدہ نے ایک نمایاں انقلاب پیدا کر دیا۔ اسوقت ترکوں نے مشرقی سلطنت کو جس کا پایۂ تخت قسطنطنیہ تھا فتح کر لیا تھا اور یونانی علماء اپنا وطن چھوڑ چھوڑ کر اطالیہ میں پناہ گزیں ہونے لگے تھے۔ نشاۃ جدیدہ عدم محض سے وجود میں نہیں آ گیا بلکہ جو امور اس تحریک کا باعث ہوئے انکا عمل صلیبی لڑائیوں سے پہلے نہیں تو کم از کم اُن کے ساتھ ساتھ شروع ہو گیا تھا۔ اسکندریہ میں یونانی، سامی، اور رومی تہذیب کی تین نہریں متحد و متصل ہو گئیں جن میں نئے نئے خیالات کی لہریں موجزن ہوئیں۔ یہی نہریں تین حصوں میں منقسم ہو کر تمام یورپ کو شاداب کرنے کے لئے پھیل گئیں۔ قرون متوسطہ میں یونانی مسیحی، رومی مسیحی اور عربی فلسفہ کی نہریں سکوت و خاموشی کے ساتھ علیحدہ علیحدہ صدیوں بہتی رہیں۔ اُن کے علمی مراکز علی الترتیب قسطنطنیہ، پاریس اور بغداد کی جامعات تھے۔ فریڈرک ثانی دوم کے عہد میں ان تہذیبوں میں پھر اتصال ہوا جس سے ایک جدید ملحدانہ تہذیب وجود میں آ گئی۔ لوگوں میں بغاوت اور آزادی کی روح پیدا ہونے لگی۔ لیکن یہ ابھی قبل از وقت تھا کیونکہ کلیسا کو ابتک غلبہ حاصل تھا

اور انسان کا ذہن ابھی تک اعتقاد کی حکومت کے تابع تھا۔ خیالات کا رُخ پھر کلیسا یا مدرسی فلسفہ کی طرف بدل گیا تھا۔

قرونِ متوسط کے ابتدائی حصّہ میں جو حالات پائے جاتے تھے اور جنہوں نے قدمائے حاصل کردہ علم پر تاریکی کا پردہ ڈال رکھا تھا اُن میں سُرعت کے ساتھ تبدیلی ہونے لگی۔ عظیم الشّان واقعات کے انکشاف سے تجارت، سیاحت، اور سیاسیات کے جدید تصورات سے فضا متاثر ہو رہی تھی۔ ذہنِ انسانی کی اُفق میں دن بدن وسعت پیدا ہو رہی تھی۔ انسان یہ محسوس کرنے لگا تھا کہ اُس کے عقب میں عظیم الشان تاریخ موجود ہے جس سے وہ بہت کچھ سبق حاصل کر سکتا ہے۔ قرونِ متوسطہ کی روایات اور اُس کی خشک مدرسیت سے اُکتا کر اور کلیسا کے قیود سے جو انسان کو آزاد خیالی سے باز رکھتے تھے بیزار ہو کر انسانی ذہن یونانی تہذیب و فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ اُس وقت بھی اسکندریہ کے مستشرقین اور قرونِ وسطیٰ کے علماء ہی تھے جو یونانی فلسفہ سیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی عہد میں قدیم نظاماتِ فلسفہ کی تجدید ہونے لگی۔ فلاطونیت نے جو اسکندریہ میں بالکل مٹ چکی تھی اب اطالیہ میں دوبارہ جنم لیا۔

۹۔ قدیم علوم و فنون کی تلاش اور "نشاۃِ جدیدہ" کے دوش بدوش "اصلاح" بھی اپنا کام انجام دے رہی تھی۔ تہذیب کی اس جدید نہر نے جو بیزنطین سے نکل کر اطالیہ سے ہوتے ہوئے تمام یورپ کو سیراب کر دیا تھا اب مغربی علوم کا رُخ ہی بدل دیا۔ یہ صرف علوم کی تجدید اور قدما کے معلومات کی بازیابی نہ تھی بلکہ اُن جذبات اور ملکات کی نئی زندگی تھی جو مدت سے پوشیدہ تھے۔ انسان کو حیات اور عالم کے متعلق ایک نیا شعور ہونے لگا اور وہ اُن مسائل پر غور و فکر کرنے لگا جن کو حیات اور

عالم ایک سوچنے والے ذہن کے آگے حل کرنے کے لئے پیش کرتے ہیں اور وہ ذہن کی اُس قوت سے بھی آگاہ ہو گیا جو اُن مسائل پر غور و تامّل کرتی اور اسرارِ فطرت کی تحقیق کرتی ہے۔

برک ہارڈٹ کہتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں شعورِ انسانی کے باطنی اور خارجی پہلوؤں پر خواب یا نیم بیداری کا ایک پردہ پڑا ہوا تھا اس پردہ کی ساخت اعتقاد، التباس اور طفلانہ قیاسات سے ہوئی تھی انسان کو اپنی ذات کا صرف اس قدر شعور تھا کہ وہ کسی قبیلہ، خاندان، یا جماعت کا رکن ہے۔ نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں یہ پردہ چاک کر دیا گیا۔ مملکت اور نیز دنیاوی امور پر خارجی نقطۂ نظر سے بحث کرنا ممکن ہو گیا۔ انسان کے باطنی پہلو پر بھی مساوی درجہ کا زور دیا گیا اور انسان کو یہ شعور ہو گیا کہ وہ ایک روحانی ہستی ہے۔ انفرادیت اور اقتدارِ کلیسا کی مخالفت اس زمانہ کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس وقت سے عمومیّت کا آغاز ہوتا ہے۔ نشاۃِ جدیدہ نے قرونِ وسطیٰ کی تہذیب اور خیالات کی مخالفت کی فطرتِ انسانی کی قدر و مفہوم کو واضح کیا اور دنیاوی زندگی کی اہمیّت پر بھی زور دیا۔ اسی لئے ایسے علماء کو جو قدیم ادب اور تہذیب کے مطالعہ میں منہمک رہتے تھے اناسیین اور اُن کے نظریات کو اناسیت کہتے ہیں۔ اناسیین کا درخشاں کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے انفرادیت کو ترقی دی اور اس بات پر زور دیا کہ انسان کو بذاتِ خود سوچنا چاہیے یہ ایسا ذہنی وظیفہ تھا جو ذہنی غلامی کے زمانہ میں فراموش کر دیا گیا تھا۔ کچھ زمانہ پہلے اطالوی دماغوں نے بھی اس کی کوشش کی تھی۔ اس احساس و معرفت کی پہلی شعاعیں نشاۃِ جدیدہ کے آسمان پر نمودار ہوئیں اور اپنی پوری آب و تاب

کے ساتھ قاموسیئین کے زمانہ میں پھیلنے لگیں۔

ونڈل بینڈ کہتا ہے کہ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں فلسفہ کی اجتماعی خصوصیت باقی نہ رہی اس کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے افراد میں آزادئ عمل کی روح پھونک دی۔ انفرادی آزادی کے میلان اور انفرادیت کی ترقی کو جو نشاۃ جدیدہ کے اعلیٰ کارناموں میں سے ہے تحریک "اصلاح" سے بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ عہد اصلاح میں انفرادی رائے کا حق اور ذہن کو ان قیود سے آزاد کرنے کا خیال پیدا ہوگیا جو کلیسا کی طرف سے عاید کئے گئے تھے۔ تحریک اصلاح کی کوشش یہ تھی کہ کلیسا کے اقتدار کے خلاف بغاوت کی جائے اور انفرادی رائے کا حق حاصل کیا جائے۔ یہ ایک آزاد کرنے والی قوت تھی جس نے نہ صرف اس زمانہ کی روح کو کلیسا کی غلامی سے چھڑایا بلکہ فلسفہ کو بھی دینیات کی گرفت سے بچا کر ایک منفصل اور مستقل علم کی حیثیت بخشی۔ یہ دونوں تحریکیں یعنی نشاۃ جدیدہ اور اصلاح متحد ہوکر ایک تیسرے اہم عنصر کو وجود میں لانے کا باعث ہوئیں۔ یہ ایسا نقطۂ انقلاب تھا جہاں قرون متوسط کا فلسفہ جدید فلسفہ میں مُبدّل ہوگیا۔ یہیں سے علوم طبیعی کا نشو و نما شروع ہوا۔ فلسفہ نے علوم طبیعی کی رہنمائی میں آزادی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ دینیات کے دوش بدوش جب فلسفہ کو ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہوتی گئی تو اس کا مخصوص وظیفہ فطرت کا مطالعہ قرار پایا۔ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں فلسفہ کی تمام اصناف اسی مقصد کو حاصل کرنے میں متفق تھیں۔ اس زمانہ کا مطمحِ نظر یہی تھا کہ فلسفہ کو علم طبیعی بننا چاہئے۔

۱۰ نشاۃ جدیدہ اور تحریک اصلاح کے بعد سے فلسفۂ جدید کا آغاز ہوتا ہے

غور و تامل کا میلان ایک طویل بے عملی کی نیند سے بیدار ہو کر سب سے پہلے مذہب
اور اس کے قائم کردہ اداروں کو دقیق النظری اور اصلاحی تنقید کے تابع کرنے لگتا ہے۔
قدیم و جدید افکار و تصورات کا تعارض ہر ایک انقلاب انگیز عہد کی امتیازی خصوصیت
ہے۔ اس وقت عہد ماضی سے بے اطمینانی شروع ہو جاتی ہے اور فریب و التباس
سے گریز کرنے کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے۔ عقل میں جب اعلیٰ درجہ کی خود اعتمادی
اور ایک انقلاب انگیز قوت پیدا ہو گئی تو اُس نے اعتقاد کی زنجیروں سے آزادی
حاصل کر لی اور اُس مہلک نیند سے بیدار ہو کر جو اُس پر مذہبی اعتقادات کے اثر سے
طاری ہو گئی تھی۔ زندگی کی ایک نئی منزل میں داخل ہوئی پھر بھی ماضی سے اُس کے
تعلقات بالکل منقطع نہ ہوئے تھے۔ جدید نظامات فکر میں قدیم تصورات استعمال کیے
گئے۔ نئی تعبیر کے لئے قدیم نمونوں سے کام لیا گیا۔ قرون متوسطہ کے فلسفہ پر مذہبی رنگ
نمایاں طور پر چڑھا ہوا تھا۔ ماورائی مباحث جیسے حیات بعد الموت وغیرہ فلسفیانہ
تحقیقات کے مراکز تھے۔ لیکن جن اسباب کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اُن کی وجہ سے
انقلاب اور بغاوت کا دور دورہ شروع ہو گیا۔ موجودہ نظامات کے خلاف ایک
زبردست جنگ شروع ہو گئی۔ بے اطمینانی نے اُن قدیم اور فرسودہ نظریات
کی بیخ کنی کر دی جو اُس وقت رائج تھے۔ ہر قسم کی سند و اقتدار کے خلاف اعلانِ جنگ
کر دیا گیا اور آزاد خیالی کا علم بلند ہو گیا۔ لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ نہ تو وہ بات
صحیح ہے جس کو صدیوں سے صحیح سمجھتے آئے ہیں اور نہ وہ جس کو دوسروں نے بیان
کیا ہے خواہ وہ ارسطو ہو یا تھامس اکوئینس بلکہ صرف وہی بات صحیح ہو سکتی ہے جو
ہماری سمجھ میں اذعانی قوت کے ساتھ آ سکے۔ فکر کی آزادی اور کلیسا کی زنجیرِ غلامی

سے رہائی اس عہد کی نمایاں خصوصیت ہے اس زمانہ میں مدرسیت کے خشک نظریات کی بیخ کنی کر دی گئی۔ قرونِ متوسط کا فلسفہ متروک ہو گیا۔ ایسے مناظرے جو ماورائی مضامین سے متعلق تھے ترک کر دئے گئے۔ ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ فلسفۂ جدید میں جو نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ سے شروع ہوتا ہے فطریت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یونانی تہذیب کے زیر اثر جدید فلسفہ جیسا کہ خود یونان میں واقع ہوا تھا فطرت اور علمِ طبعی کی طرف رجوع ہو گیا۔ قدیم یونانی فلسفہ کی اشاعت کائنات کے متعلق جدید علم حاصل کرنے کا محرک بن گئی۔ فلسفۂ جدید میں نہ صرف فطریت بلکہ انفرادیت کے بھی میلانات پائے جاتے ہیں۔ اُس کی ایک امتیازی خصوصیت افراد کی عقل کو متاثر کرنا اور اُن کو اعتقاد کی غلامی سے آزاد کروانا ہے۔ جدید فلسفہ نے یہ خیال پیدا کر دیا کہ انسان کو قطع نظر خارجی اقتدار کے ہر ایک شئے کی تحقیق و تدقیق کا استحقاق حاصل ہے۔ مختصر یہ کہ انفرادی عقل ہی آخری عدالتِ مرافعہ قرار پائی۔ عقل کی قوت پر اعتماد رکھنے سے یہ سمجھا گیا کہ کائنات کے تمام معمے حل ہو سکتے ہیں اور انتہائی اسرار کا انکشاف ہو سکتا ہے۔

۱۱۔ وہی رجحان جو ہر ایک شئے کو عقل کی کسوٹی پر جانچتا تھا تدریجاً انسان کو خود عقل کی تحقیق و تنقید کی طرف لے گیا۔ نہ صرف عالمِ مادی بلکہ خود نفس بھی مشاہدہ اور امتحان کے تابع کیا گیا۔ یونان کی طرح عہدِ حاضر میں بھی کونیاتی دور کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا دور پایا جاتا ہے جس کی نوعیت انسانیاتی ہے۔ تحقیقات کا رخ علمِ انسانی کے ماخذ کی طرف پھر گیا اور خیالات کی رَو نفسیات کی طرف پلٹ گئی۔ علم اور وقوف کا ماخذ کیا ہے؟ عقل ہے یا تجربہ؟ یہی سوال ہے

جس کو جان لاک نے اٹھایا تھا۔ لاک کے نزدیک مبداء علم عقل نہیں بلکہ تجربہ ہے۔ بہر حال تجربیت یا یہ نظریہ کہ علم تجربہ سے ماخوذ ہے برطانیہ میں مروج ہے، عقلیت یا یہ نظریہ کہ وقوف کا مبدأ عقل ہے تمام یورپ میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ سے لیکر کانٹ تک جن تین بڑی قوموں نے فلسفیانہ تحقیقات میں حصہ لیا ہے انکی ذہنی خصوصیات کا موازنہ کرتے ہوئے فلیکن برگ کہتا ہے کہ ایک فرانسیسی کا رجحان باریک بینی، ایک انگریز کا وضاحت اور سادگی، اور ایک جرمن کا فکر اور دقیق النظری کی طرف ہوتا ہے۔ فرانس میں ریاضیاتی انگلستان میں علمی اور جرمنی میں فلسفیانہ مفکرین پائے جاتے ہیں۔ انگریز ارتیابیت فرانسیسی حقیقت اور جرمنی تصوریت کے علمبردار ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ فلسفۂ جدید کا نشو و نما اسی طرح ہوا جس طرح کہ قدیم یونانی فلسفہ کا ہوا تھا۔ یونانی فلسفہ اپنے عہدِ طفولیت میں فطریت پر مشتمل تھا بعد میں اس کی نظر انسان اور اس کی باطنی زندگی کی طرف پلٹ گئی یعنی فلسفۂ یونان ابتداء میں کونیاتی تھا بعد میں انسانیاتی بن گیا اور سوفسطائیت کی تحریک سے تدریج ارتیابیت تک پہنچ گیا۔ فلسفۂ جدید کا بھی ہو بہو یہی حال ہے۔ یہ ابتداء میں بالکل فطریت پر مبنی تھا لیکن ہالینڈ، جرمنی اور فرانس میں آکر اس کی نوعیت انسانیاتی ہوگئی اور انگلستان پہنچ کر اس نے نظریۂ علم کی صورت حاصل کر لی اور یہاں یہ بالآخر تشکیک پر ختم ہوا۔ جس طرح کہ سوفسطائیوں کی تشکیک نے سقراطی اصلاح اور افلاطون کے نظامِ تصوریت کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا اسی طرح ہیوم کی تشکیک نے کانٹ کے فلسفہ کے لئے راستہ صاف کر دیا اسی سے بعد میں جرمنی

تصوریت پیدا ہوئی۔

کانٹ نے تجربیت اور عقلیت میں جو دو متوازی خطوط پر چل رہی تھیں اور تناقضات میں مبتلا تھیں صلح کرائی ۔ اس نے عقل اور تجربہ کو اپنے اپنے دائرے میں محدود کیا اور یہ بتلایا کہ علم میں ان دونوں کا کس قدر حصہ ہے اور ان میں کیا کیا تناقضات پائے جاتے ہیں۔ عقلئین اور تجربیین امکانِ علم کا سوال اٹھائے بغیر ماخذ علم پر بحث کر چکے تھے اور یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ ذہن انسانی تعقل اشیاء کی قابلیت رکھتا ہے۔ کانٹ نے اپنی تحقیقات کا رُخ خود علم کی طرف پھیر دیا۔ اسی نے امکانِ علم کا سوال اٹھایا اور خود عقل کو تحقیق و تفتیش کے تابع کر دیا۔ کانٹ ہی نے علم کے ماخذ و وسعت، اس کے مبداء و حدود کی تحقیق کی۔ کوئی شخص علم کے مبدأ و شرائط کی تحقیق کے بعد ہی اس کی وسعت و حدود کی تحقیق کر سکتا ہے۔ یہی انقلاب ہے جو کانٹ نے فلسفۂ جدید میں پیدا کیا۔ کانٹ کا نظریۂ عقل ہی فشٹے، شلنگ اور ہیگل کی تصوریت کا ماخذ ہے۔ علوم طبعی کی جدید ترقیوں نے کانٹ کے ورثہ میں اور نیز جرمنی تصوریت میں نئے نئے مسائل کا اضافہ کیا۔ جرمنی تصوریت کا تعلق صرف تجربہ کے روحانی حصہ سے اُس وقت تک قائم رہا جب تک کہ انگلستان میں تاریخ انسانیت، فطرت خارجی اور علوم طبعی پر توجہ منعطف نہ ہوئی تھی۔ اس جدید علمی عہد کا اہم ترین کارنامہ نظریۂ ارتقا ہے جو اِس وقت عام توجہ کو اپنی طرف کھینچ رہا ہے۔

# حصّۂ دُوُم

# مسائل و مذاہبِ فلسفہ

# دسواں باب

## تمہید

۱۔ وہ سوالات جن کی تحقیق میں فلسفہ مشغول رہتا ہے اور وہ مسائل جن کو حل کرنے کی یہ کوشش کرتا ہے کثیر التعداد ہیں۔ یہ اُن تمام اُمور پر حاوی ہے جن میں انسان کے لئے خالص علمی یا عملی دلچسپی ہوتی ہے۔ ہم اختصار کے ساتھ اُن کی تقسیم اِن تین سوالات میں کرتے ہیں۔ کیا؟ کسطرح؟ اور کیوں؟

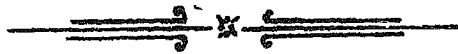
کیا موجود ہے اور وہ کس طرح موجود ہے؟ یہ ایسا مُعمّہ ہے جس کو حل کرنے کی مابعد الطبیعیات کوشش کرتی ہے۔ ہم وجود اشیاء کے متعلق کیا جانتے ہیں اور اشیا کو جاننے کے کیا طریقے ہیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن سے فلسفۂ علم کو تعلق ہے۔ ہم کو کس طرح عمل کرنا چاہیئے؟ یہ سوال اخلاقیات سے متعلق ہے۔ اِن کے جتنے بھی جوابات دئے گئے ہیں اُن سے کئی ایک مذاہب و نظامات فلسفہ وجود میں آگئے۔ ہر ایک شخص اور ہر ایک مُفکر نے اپنی سمجھ یا سیرت یا یہ کہو کہ اپنے ماحول و تربیت کے مطابق انکا جواب دیا ہے۔ فلسفے نے بہت

سچ کہا ہے کہ انسان جس فلسفہ کو پسند کرتا ہے اُس کا انحصار اِس پر ہے کہ خود وہ انسان کیسا ہے۔

ذہنِ انسانی خواہ کتنا ہی جامع ہو پھر بھی محدود ہے وہ اِن سوالات کا کوئی مکمل جواب نہیں دے سکتا اِسی لئے تاریخ فلسفہ میں مختلف نظامات پائے جاتے ہیں نہ صرف ایک ہی سوال کے جوابات اور طریقوں میں اختلاف ہوتا ہے بلکہ وہ موضوعِ بحث بھی جس کے لئے فلاسفہ نے اپنی قوتِ تخلیل اور دقیق النظری کو وقف کر دیا ہے ہمیشہ یکساں نہیں رہتا۔ اِس لئے ہم تمام فلسفیانہ مسائل کی تین مجموعوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ مابعد الطبعیاتی یا وجودیاتی مسائل۔

۲۔ اخلاقیاتی مسائل۔

۳۔ علمیاتی مسائل۔

# گیارھواں باب

## مابعد الطبیعیاتی مسائل

۱۔ آئی سس ( ISIS ) کے ایک مندر میں ایک ہرم پر یہ الفاظ کندہ ہیں "میں ہر وہ چیز ہوں جو تھی، جو ہے، اور جو ہوگی۔ اور کوئی فانی ہستی اس نقاب کو الٹ نہ سکی جو میری بقائے دوام کو چھپائے ہوئے ہے"۔ جدید سائنس کا دعویٰ ہے کہ اس نے حقیقت کو بے نقاب کر دیا ہے اور "مادہ و قوت" ہی ہر وہ چیز ہے جو تھی اور ہوگی۔ یہاں اس بحث کا موقع نہیں کہ اس میں کس حد تک صداقت ہے۔ ہم جو کچھ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ بس یہی ہے کہ ذہنِ انسانی نے کامیابی یا ناکامی سے اس نقاب کو الٹنے کی حتی الوسع کوشش کی اور اس رازِ سربستہ کو کھولنا چاہا جس پر زبردست پہرے بیٹھے ہیں۔ انسان مسائل کو حل کرنے کیلئے پیدا نہیں ہوا بلکہ یہ تلاش کرنے کیلئے کہ مسئلہ کہاں اور کیسے پیدا ہوتا ہے۔

ذہنِ انسانی نے معمۂ کائنات کا مختلف طریقوں سے مطالعہ کیا اور مختلف پیرایوں سے اس کی توجیہ بھی کی۔ اُن سوالات میں سے جن کے جواب کی انسان کو تلاش رہی ہے جیسے کیا ہے؟ میں کیا جانتا ہوں؟ مجھ کو کس طرح عمل کرنا چاہیے؟ پہلا مابعد الطبیعیاتی سوال کیا ہے یعنی کیا موجود ہے خاص طور پر انسانی تجسس کو اکساتا رہا ہے۔ فلاسفہ نے مختلف زمانوں میں اس کے جتنے بھی جوابات دئیے ہیں اُن میں اس کثرت سے اختلاف ہے کہ اُن سے کئی ایک مابعد الطبیعیاتی مذاہب وجود میں آ گئے۔ اگر ہم کسی عامی اور عملی آدمی سے یہ سوال کریں کہ کیا موجود ہے تو وہ بلا تامل جواب دیگا کہ وہ تمام چیزیں جن کو میں ہر گرد و پیش دیکھتا ہوں وہ بیشمار اشیا جن کو میں دیکھ، سُن اور چھو سکتا ہوں آسمان و زمین، اشجار و انہار، آفتاب اور ستارے، چرند و پرند وغیرہ۔ پھر بھی اُن تمام چیزوں میں کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور

پایا جاتا ہے بعض چیزیں ایسی ہیں جو حرکت کرتی، چلتی، رینگتی یا اُڑتی ہیں، اور بعض بے حرکت ہوتی ہیں۔ اوّل الذکر جاندار اور دوسری بے جان ہیں۔ جاندار چیزوں سے جب اُن کو موت کا سرد ہاتھ چُھو لیتا ہے حرکت کی علامتیں زائل ہو جاتی ہیں اور وہ بے حس ہو جاتی ہیں۔ یہ اعضا، یہ طوفان انگیز طاقت، یہ آتش جذبات رکھنے والی زندگی ہم کو کہاں سے حاصل ہوئی؟ یہ محض خاک اور سایہ ہیں کچھ عرصہ پہلے یہ موجود نہ تھے اور کچھ عرصہ بعد یہ موجود نہ ہونگے یہاں تک کہ اُن کی خاک کا بھی پتہ نہ چلیگا۔ لیکن ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آخر وہ کیا چیز ہے جو ان تغیّرات کو پیدا کرتی ہے۔

اے بھائی! جاگ تو اس طرح اس سبزہ زار پر کیوں پڑا ہے؟ یہ سونے کا وقت نہیں۔ اس قدر زرد کیوں پڑ گیا؟

تجھ کو ہو کیا گیا ہے۔ آج صبح تجھ میں زندگی جلوہ گر تھی ............ وہ مر نہیں سکتا

کیا سکوت موت ہے؟

یہی الفاظ تھے جن کو بیرن ڈی فابیل کی زبان سے اُس وقت ادا کروایا ہے جبکہ وہ ہابیل کو مرتے دیکھتا ہے۔ ایسے الفاظ ابتک بارہا دہرائے گئے ہیں۔ بالآخر ذہن انسانی اس نتیجہ پر پہنچا کہ کوئی غیر مرئی ہستی جس کو ہم وجدانی طور پر محسوس تو کرتے ہیں لیکن دیکھ نہیں سکتے یا کوئی غیر مادّی ذات تمام ذی حیات اشیاء میں جلوہ گر ہے۔ اسی ہستی کو روح کہتے ہیں۔ یہی روح ہے جو ذی حیات اشیاء کو زندگی اور حرکت بخشتی ہے اور جب وہ ان میں سے نکل جاتی ہے تو یہ بے حرکت اور بے جان ہو جاتی ہیں۔ روح کا اعتقاد تمام انسانوں میں تسلیم کر لیا گیا ہے اور علم السنہ نے تو ثابت کر دیا ہے کہ کوئی ایسی زبان نہیں جس میں یہ لفظ پایا نہ جاتا ہو۔ انسان نے فلسفے کے آغاز سے بہت پہلے مادّہ اور روح میں امتیاز قائم کر لیا تھا۔ مادّہ فانی اور روح غیر فانی ہے۔

فلاسفہ نے ایسے مبہم تصورات سے مطمئن ہوکر اُس بنیادی اصل کو دریافت
کرنے کی کوشش کی جو ہر ایک ہستی کے عقب میں موجود ہے اور جس سے تمام چیزیں
ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ کسی نے کہا کہ "سوائے روح کے کوئی چیز موجود نہیں اور مادّہ
حادث ہے۔" اس نظریہ کو رُوحیت کہتے ہیں کسی اور نے کہا کہ "نہیں صرف مادہ
ہی موجود ہے۔ حیات اور حرکت ایسا وظیفہ ہے جو مادّہ کے مایۂ خمیر میں داخل ہے
اور اسی مادّہ کے انتشار کے ساتھ جس سے یہ وابستہ ہیں فنا ہو جاتی ہیں۔"
اس نظریہ کو مادّیت کہتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ مادہ و روح دو اصول ہیں
جو ایک دوسرے سے مُتحد ہیں۔ یہ نظریہ ثنویت کے نام سے موسوم ہے نظریۂ
ثنویت کے بالمقابل ایک اور نظریہ ہے جس کا یہ دعویٰ ہے کہ اصل صرف
ایک ہی ہے اس کو وحدیت کہتے ہیں۔

## مادّیت و رُوحیت

۲۔ پاپائے روما کے ایک کمرہ میں رافیل کی نقاشی کی ایک یادگار اب
تک باقی ہے جو "مدرسۂ اثینیا" کے نام سے مشہور ہے۔ ارسطو اور افلاطون اسکے
مرکزی تصاویر ہیں جن کے گرد و پیش بہت سے تلامذہ اور پیرو جمع ہیں۔ افلاطون
اپنی انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کر رہا ہے لیکن ارسطو اس کی تقریر خاموشی
سے سن رہا ہے اور اس کا داہنا ہاتھ زمین کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ یہ مثالی
نقاشی نہ صرف اثینیا بلکہ فکر انسانی کی تاریخ اور ہر زمانہ کے مادّی و روحی نظریات
کو بھی پیش کرتی ہے جو اب تک برسر پیکار ہیں۔ رُوحیہ آسمان کی طرف اشارہ

کرنا ہے اور مادّیہ ذہن کی طرف۔

# مادّیت

۳۔ مادیت نام ہے اُس نظریہ کا جو کثرتِ مظاہر کی ایک اصل کے تحت توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور عالم کو ایک وحدت میں منسلک کرنا چاہتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مادّہ ہر ایک شئے کی اصل یا بنیاد ہے۔ یہ روح کے ایسے مُستقل وجود سے انکار کرتی ہے جو مادّہ سے اُسی طرح متّصل یا منفصل ہو سکتی ہے جس طرح گھوڑے گاڑی سے باندھے یا علیحدہ کئے جا سکتے ہیں۔ سولشاٹ کہتا ہے کہ "اب وہ دن باقی نہیں رہے جبکہ روح کا وجود مادّہ سے علیحدہ تسلیم کیا جاتا تھا" ثنویت کا یہ دعویٰ ہے کہ انتہائی مظاہر ایک نہیں بلکہ روح و مادّہ دو ہیں۔ اِس کے بالمقابل روحیت صرف روح کو انتہائی مظہر تسلیم کرتی ہے۔ مگر مادّیت کا یہ دعویٰ ہے کہ مادّہ کے سوا کوئی اور چیز موجود ہی نہیں جس شئے کو ہم نفس کہتے ہیں وہ محض ایک صورت ہے جس کو ہمیشہ بدلنے اور تغیّر پانے والا مادّہ اختیار کر لیتا ہے۔ مادّہ کو ایک ایسا بے حرکت اور بے جان ڈھیر نہ سمجھنا چاہیے جس پر کوئی روحی قوت مُسلّط ہے اور اُس میں جان ڈالتی ہے۔ قوت مادّہ کے مائیہ خمیر میں داخل ہے اور یہ اپنے آپ کو بیشمار تغیّرات میں ظاہر کرتی ہے۔ حیات اور فکر ایسی خلقی صفات ہیں جو کثرات مادی کی پیچیدہ ترکیب سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایک جدید مادّیہ سولشاٹ کہتا ہے کہ یہ خیال بالکل مہمل ہے کہ مادّہ سے علیحدہ ایک ایسی قوت یا روح موجود ہے جو اُس پر قدرت

کامل رکھتی اور اُس کو حرکت دیتی ہے۔ مادّہ کے مقابل کسی روحِ مطلق یا مادّہ سے علیحدہ کسی خلاقِ ہستی کا اعتقاد ایک بے معنی سی چیز ہے۔

تمام نفسی مظاہر بھی ہمارے ایک عضو یعنی دماغ کے وظائف کے سوا اور کچھ نہیں۔ افکار، ارادے، اور وجدانات اُسی کی قوت اور عمل، مقدار اور ساخت پر مبنی ہیں۔ نفسیات دماغ کی عضویات ہے۔ فکر مادّہ ہی کی ایک حرکت ہے جو مادّہ کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے۔ اعمالِ ذہنی اُس قوتِ حیات کے حیرت انگیز مظاہر ہیں جو مادّہ دماغ کی عجیب و غریب ساخت سے پیدا ہوتے ہیں۔ وہی قوت جو معدے کے ذریعے سے غذا کو ہضم کرتی ہے دماغ کے ذریعہ سے فکر کرتی ہے۔ جسم سے علیحدہ اور مادّی عضو سے جداگانہ کسی انفرادی روح کا تصوّر فلاسفہ کی محض لفّاظی ہے جس کی کوئی علمی قیمت نہیں۔ مختصر یہ کہ ہر ایک شئے یا مادّہ ہے یا مادّہ کا مظہر۔ مادّہ غیر محدود اور غیر فانی ہے اور اُس کے قوانین غیر متغیر اور ابدی ہیں۔ اُس کو نہ تو خدا نے پیدا کیا ہے نہ انسان نے، یہ ہمیشہ سے غیر متغیر اور غیر فانی رہا ہے۔ اور ہمیشہ رہیگا۔ کوئی شئے حتیٰ کہ ایک سالمہ یا ایک ذرّہ تک فنا نہیں ہوتا۔ یہ صرف اپنی صورت بدلتا رہتا ہے۔

روح، فکر، حیات، اور ضمیر مادّہ ہی کی پیداوار ہیں، یا مادّہ کے ہر سالمہ میں پوشیدہ ہیں اور اپنے آپ کو سالمات کے پیچیدہ مظاہر میں آشکار کرتے ہیں۔ اعضاء کے مادّی شرائط جسقدر پیچیدہ ہونگے اُن کے وظائف اور اُن وظائف کے نتائج بھی اُسی قدر پیچیدہ ہونگے۔ جن اعضاء کی ساخت لطیف اور عجیب و غریب طور پر ہوئی ہے اُن میں سے ایک دماغ بھی ہے جس کا وظیفہ فکر ہے۔ مادّہ کوئی

ایسی بے حرکت اور ٹھوس شئے نہیں ہے جو ذاتی حرکت سے مُعرّا اور کسی دوسری قوت کی مدد کے بغیر حیات، نفس اور شعور کے مظاہر کو پیدا کرنے کے ناقابل ہو۔ مادّہ ہمیشہ محسوس اور مرئی نہیں ہوتا۔ وہ ایسے بیشمار مکسّرات پر مشتمل ہے جو غیر مرئی اور غیر مرتب حالت میں پائے جاتے ہیں۔ اُن مکسّرات کی متناسب حرکت کی وجہ سے مادّہ بے شمار صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ انہی سے بے شمار حوادث و مظاہر جیسے سختی، نرمی، رنگ، حرکت، امتداد، اور حجم وغیرہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور یہ سب مادّہ ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ حیات اور فکر کا ایک ہی قسم کے مظاہر سے تعلق ہے تاہم وہ بذات خود مادہ نہیں ہیں۔ بوشنر اپنی کتاب "مادیت پر آخری بحث" میں کہتا ہے کہ "حیات و فکر وہی نہیں ہیں جو مادّہ ہے بلکہ وہ ہیں جو پیدا کرتا ہے۔" مادّہ جو چھوٹے چھوٹے لامتناہی ذرات (مکسّرات) پر مشتمل ہے فضا میں مساوی طور پر پھیلا ہوا نہیں ہے بلکہ مجموعوں جیسے خبابہ، بادلیں، شموس، کواکب اور دیگر اجرام فلکی کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ مکسّرات کی حرکت اور اُن کی ساخت بھی خود مادّہ کی طرح مساوی اور یکساں نہیں ہے۔ مادّہ کے بعض حصّے سریع الحرکت ہیں بعض آہستہ حرکت کرتے ہیں۔ مادّہ زمین کی منجمد ٹھوس اور مستقل صورت حاصل کرنے سے پہلے مختلف مدارج ارتقار سے گزر چکا ہے۔ انسان نے بھی مختلف مدارج ارتقار طے کئے ہیں جب کہیں دماغ جو ایک آلۂ فکر ہے اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا۔ اسی ارتقار کا نتیجہ جدید تہذیب و تمدن ہے۔

موت کے متعلق بوشنر کہتا ہے کہ "ائمۂ فلاسفہ نے موت کو فلسفہ کی

بنیادی علت ٹھیرایا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو عہدِ حاضر کے تجربی فلسفہ نے ایک دیرینہ
فلسفیانہ معمہ کو حل کر دیا ہے۔ اور منطقی و تجربی دونوں طریقوں سے یہ دکھا دیا
ہے کہ موت کا وجود ہی نہیں ہے اور ہستی کا عظیم الشان راز ایک مستمر اور مسلسل
تغیر پر مشتمل ہے۔ چھوٹے چھوٹے کیڑوں سے لیکر بڑے بڑے اجرام فلکی تک ریت
کا ہر ایک ذرہ پانی کا ہر ایک قطرہ، کائنات کی اعلیٰ ترین ہستی۔ انسان اور اس کے
افکار سب غیر فانی ہیں، صرف وہی صورتیں تغیر پذیر ہیں جن میں ہستی اپنے آپ کو آشکا
کرتی ہے لیکن خود ہستی ابداً غیر فانی اور مستقل رہتی ہے جب وقت ہم مرجاتے
ہیں ہماری ہستی مٹ نہیں جاتی بلکہ ہمارا شخصی شعور یا وہ عارضی صورت بدل جاتی
ہے جس میں ہماری ہستی نے جو بذاتہٖ خود ابدی اور غیر فانی ہے اپنے آپ کو کچھ
عرصے کے لئے ظاہر کیا تھا ہم عالمِ فطرت میں، اپنی نسل اپنی اولاد اور جانشینوں
میں اور اپنے افعال و افکار میں زندہ رہتے ہیں مختصر یہ کہ ہم اُن مادّی اور ذہنی
کارناموں میں باقی رہتے ہیں جن کو ہم اپنی مختصر سی زندگی میں فطرت اور نوع انسان
کی بقا کے لئے انجام دیتے ہیں۔"

مادّیت اگرچہ وحدیت پر مشتمل ہے لیکن اس میں لازمی طور پر دہریت
کے رجحانات پوشیدہ ہیں کیونکہ وہ مادّہ کے سوا ہر کسی شئے کے وجود سے
انکار کرتی ہے۔ ایسی فضا میں جو مادّے سے معمور ہے ارواح اور دیوتاؤں کی
لئے کوئی جگہ نہیں۔ مادّیت نہ تو ہوّا سے واقف ہے نہ جوپیٹر سے "فطرت بذاتہٖ
خود مکمل ہے اس میں کسی فوق الفطرت شئے کی ضرورت نہیں" ایک مصنف
مادّیت کا قول ہے کہ اُن نام نہاد فوق الفطرت واقعات کے ماخذ و منشاء فطرت

کے غلط طریقے، التباس و توہم اور پیشوایانِ مذہب کی فریب کاریاں ہیں۔"

۴۔ مادّی نظریات کی مختلف خصوصیات کا مفصل بیان ایک مختصر سے رسالہ میں ممکن نہیں، البتہ اُن کے ماخذ و نمو کا ایک تاریخی خاکہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ لینگ اپنی "تاریخ مادّیت" میں کہتا ہے کہ "مادّیت اُسی قدر قدیم ہے جس قدر کہ فلسفہ ہے۔" عالم کا ایک وحدت کے تحت تعقل کرنے اور حواس کی عام غلطیوں سے بچنے کی یہ پہلی فلسفیانہ کوشش ہے۔ مادّیت کا سُراغ فلسفیانہ تخیلات کے آغاز تک لگایا جا سکتا ہے۔ ہندوستانِ قدیم کے بُدھ مت میں، چین کے مذہبی نظامات میں اور عہدِ ماضی کی نہایت مُتمدّن قوم یعنے مصریوں میں بھی اِس کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن منضبط صورت میں سب سے پہلے یونان ہی میں نمودار ہوتی ہے۔ قدیم یونانی فلاسفہ مادّئین تھے۔ انھوں نے اُس ابتدائی مادّہ کی تحقیق کی جس سے تمام چیزیں وجود میں آتی ہیں۔ مادّی نظریات کو سالمین جیسے لوسی پس اور اس کے شاگرد دیمقراطیس نے جن کو مادّئین کا سرِ لشکر کہنا چاہئے وضاحت کے ساتھ ترقی دی۔ دیمقراطیس ہی نے جو یونان کے قابل ترین علمائے طبیعیہ میں سے تھا نظریۂ سالمات کو تشکیل دی۔ اُس کے نزدیک مادّہ لاتناہی الصّغیر ذرّات سے مرکب ہے جن کے اتصال و انفصال سے اجسام وجود میں آتے ہیں۔ سالمات میں حرکت بالطبع موجود ہے یہ اُن کو کسی دوسری قوت سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اُن کے مابۂ خمیر میں داخل ہے۔ اپیقورس نے بھی جو مادّہ کو ایک عالم گیر مُحل جوہری سمجھتا تھا دیمقراطیس کے نظریات کو اختیار کیا۔ اُس کے نزدیک روح، نفس، فکر و شعور

مادہ ہی کے عوارض ہیں۔ ابیقور کے پیروؤں میں لوکریشس کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک مشہور رومی مصنف، شاعر اور فلسفی تھا۔ اُس نے اپنے خیالات کو ایک نظم میں جو "ماہیتِ اشیاء" کے نام سے موسوم ہے ظاہر کیا ہے۔ بقول لینگ کے یہی وہ نظم ہے جس نے جدید خیالات کو ابیقوری نظریات سے متاثر کیا۔

قرونِ متوسط میں کورانہ اعتقاد انسان کی روح پر مسلّط ہو گیا تھا۔ مادّیت اس زمانہ میں مسیحی ثنویت یعنی مادہ و روح کے نظریہ کا مقابلہ نہ کر سکی، فرانسیسی گسنڈی اور اطالوی برونو جیسے لوگوں کی آوازیں کہیں کہیں سنائی دیں لیکن بہت جلد خاموش کر دی گئیں برونو ۱۷ فروری ۱۶۰۰ء کو روم میں نذرِ آتش کر دیا گیا۔ عہدِ حاضر میں مادّیت کی تجدید انگلستان میں تھامس ہابس نے کی۔ اُس کے نزدیک کائنات کے تمام مظاہر حرکت کی پیداوار ہیں۔ وہ غیر مادّی روح کا قائل ہی نہ تھا۔ روح سے وہ مادّی اجسام کی ایسی لطیف کیفیت مراد لیتا تھا جو ہمارے حسّی ادراک سے بالاتر ہے۔

مادّیت انگلستان سے فرانس پہنچی یہاں لامیٹری اور بیرن ہال باخ نے اُس پر بے باکی سے بحث کی۔ جرمنی میں تصوّریت کا جو سیلاب اُمنڈ آیا تھا (یعنی فشٹے، شلنگ اور ہیگل کے نظامات) وہ مادّیت کو بہا لے گیا۔ علومِ طبعی کی تجدید نے مادّیت میں ایک نیا جوش پیدا کر دیا۔ مولشاٹ ایجابی علوم کی رہنمائی میں گزشتہ صدی کے ایک جدید اور زبردست مادّی مسلک کا وکیل اور علم بردار بن گیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف "حیات کا دَوران" میں یہ اصولِ متعارفہ پیش کرتا ہے کہ "نہ تو مادّہ بغیر قوت کے موجود ہے اور نہ قوت

بغیر مادہ کے"۔ مولشاٹ کا جانشین ایک مشہور طبیب کارل وگٹ ہوا۔ لڈوگ بوشنر بھی مولشاٹ سے متاثر ہو کر جدید مادیت کا ایک پُرجوش شارح بن گیا اس کی ایک خاص تصنیف "قوت اور مادہ" مادیت کی انجیل کے نام سے مشہور ہے۔

# روحیت[1]

۵۔ مادیت یا اُس نظریہ کے بالمقابل جو مادّہ کو ہر ایک شئے حتیٰ کہ حیات، فکر، حس اور مختلف مظاہر نفسی کا ماخذ ٹھیراتا ہے، ایک اور نظریہ پایا جاتا ہے جس کو روحیت کہتے ہیں۔ اُس کی تعبیر اکثر تصوریت کی اصطلاح سے کی جاتی ہے جو مادّیت کے مُتخالف ہے۔ یہ اگرچہ کلیتہً غلط نہیں تاہم مُبہم ضرور ہے۔ تصوّریت کا مقابلہ حقیقت سے ہوتا ہے اور اسی لحاظ سے نظریۂ علم کے تحت اس سے بحث کی جائیگی۔ اصطلاحات کی غلط تحدید سے مادّیت کا غلط مفہوم لیا گیا ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ نظریہ

---

[1] اس کتاب میں شروع سے آخر تک روحیت کی اصطلاح کو ہم نے اس مابعد الطبیعاتی نظریہ کے مترادف استعمال کیا ہے جو روح یا نفس کے مستقل وجود کا دعویٰ کرتا ہے۔ روح، روحیت، روحی یا نفسی وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو مادہ، مادیت اور مادی کے بالمقابل استعمال کیئے جاتے ہیں۔ اگرچہ انگریزی میں روحیت کی اصطلاح بہ نسبت تصوریت کے بہت کم مروج ہے لیکن ہمارا مطلب اسی سے زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مادیت کے بالمقابل تصوریت کی اصطلاح کے استعمال سے فشتے کی انغوئی تصوریت، شیلنگ کی خارجی تصوریت، ہیگل کی تصوریت مطلق اور کانٹ کی تصوریت ماورائی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو الجھن سی ہو جائے گی اس لیئے ہم نے روحیت ہی اصطلاح کو ترجیح دیکر مابعد الطبیعاتی مفہوم میں استعمال کیا ہے تصوریت کی اصطلاح کو علمیات اور جمالیات میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

زنانیت کے پست رجحانات پیدا کرتا ہے۔ مادیت کی اصطلاح لعنت ملامت کی مترادف قرار دی گئی ہے۔ اس لئے مادیت اور روحیت میں امتیاز کر لینا ضروری ہے۔ اوّل الذکر نظریہ یہ فرض کرتا ہے کہ تمام اشیاء کی اصل یا بنیاد ایک ایسا بے شعور اور بے حرکت مادہ ہے جو تنظیم اور ارتقاء کے ذریعہ سے حیات اور احساس حاصل کر لیتا ہے اور تمام اعمالِ نفسی اسی مادہ کے مظاہر ہیں۔ نظریۂ روحیت کا یہ دعویٰ ہے کہ ہستی کی حقیقی ماہیت جو ظواہر کے عقب میں عمل پیرا ہے، روحی اور غیر مادی ہے۔

روحیت کے مختلف نظامات سے بحث کئے بغیر مختصر طور پر یہاں یہ بتلانا کافی ہے کہ روحیت یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ فکر گو کہ دماغ سے تعلق رکھتی ہے لیکن دماغ کی پیداوار ہر گز نہیں ہو سکتی۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انکا باہمی تعلق علّت و معلول کا نہیں۔ دماغ فکر کا ایک لازمی آلہ ہے لیکن وہ کسی طرح سے فکر کو پیدا نہیں کرتا۔ فکرِ انسانی جس کو اپنی انفرادیت کا شعور اور اپنی شخصیت و اختیار کا احساس ہے نہ تو اندھے اور بے شعور مادہ کی پیداوار ہو سکتی ہے اور نہ مادہ کی پیچیدہ و منضبط حالت کا نتیجہ۔

مادہ نہ سوچ سکتا ہے نہ محسوس کر سکتا ہے بالفاظ دیگر جو چیز سوچی یا محسوس کی جاتی ہے وہ ساتھ ہی ساتھ سوچ سکتی ہے نہ محسوس کر سکتی ہے یعنی جو شئے معروض ہے وہ موضوع نہیں بن سکتی۔ اشیاء کی اصل ایک خاص غیر مادی قوت ہے یہ ایک شاعر الذات روح ہے جس کو اپنی شخصیت کا بھی احساس ہے۔ اشیاء کی حقیقی ماہیت کا ادراک و تعقل ہم اپنے حواس سے نہیں بلکہ عقلِ مجرد سے کر سکتے ہیں۔ اس لئے ایسے جوہر کی ماہیت بھی مجرد روحانی ہونی چاہئے۔

۶۔ تاریخ فکر میں روحیت، مادیت کے بعد ظہور پذیر ہوئی نفس انسانی کو جو ایسے پُراسرار اور نامعلوم کا متلاشی ہے جو ہماری قوت ادراک سے ماورا ہے مادیت سے تشفی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ زندگی کو اسرار و رموز سے محروم کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی سائنس سے بدظن ہو کر ہمیشہ مذہب کی طرف لوٹتی رہی ہے۔ مادیت اور روحیت فکرِ انسانی کی تاریخ میں اب تک اور اب بھی برسرِ پیکار ہیں اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ افلاطون نے بھی روحیت کا ایک نظریہ پیش کیا تھا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ تصورات کا وجود حقیقی ہے اور وہ تمام مظاہر کے مثل یا صورِ نوعیہ ہیں۔ دورِ جدید میں ڈیکارٹ نے روحیت کی تجدید کی لیکن اس کو درجہ کمال تک پہنچانے والا لائبنز تھا۔ تمام اشیاء کی ایک ہی ماہیت ہے اور وہ روحانی ہے وہ فی الحقیقت ایک ہے لیکن لامحدود مابعد الطبیعیاتی نقاط یا جواہر فردہ میں منقسم ہے جو ہر فرد خدا کا آفریدہ اور محدود ہے۔ بہ ظاہر یہ دکھائی دیتا ہے کہ طبعی نقاط یا سالمات ناقابلِ تقسیم ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی نقاط کا ایک انبار پایا جاتا ہے۔ امتداد کوئی حقیقی شئے نہیں بلکہ قوتوں کا ہم عصری وجود ہے۔

اشیا کی حقیقی ماہیت ایک غیر مادی اصل یعنی قوت ہے جو اہر فردہ کو خدا نے پیدا کیا ہے یہ ایسے مراکزِ قوت ہیں جن میں عقل بھی ودیعت ہے اور جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ پس جوہر فرد ایک روحی قوت بافعلیت ہے جو مسلسل تغیر پذیر احوال و مظاہر میں رونما ہوتی ہے۔ یہ کائنات کا ایک زندہ اور مستقر آئینہ ہے" جس میں ایسے غیر محدود ممکنہ تصورات پائے جاتے ہیں جو بے شعوری سے شعور کی طرف آنے کیلئے جد و جہد کرتے ہیں۔ شعور تصورات و حسیات کی ایک ترتیب جو ہر ایک جوہر فردہ میں

سے اُبل پڑتی ہے۔ مادّہ جواہر فردہ کا ایک مجموعہ ہے۔ یہاں یہ غیر شعوری حالت میں پڑے ہیں انہی سے بے جان مادّہ مرکب ہے۔

موناڈ (جوہر فردہ) کی اصطلاح ایک یونانی لفظ موناس سے مشتق ہے جس کے معنی وحدت کے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ لائبنز نے اس اصطلاح کو برونو کی تصنیف DE MONADE سے لیا ہے۔ کائنات ایک مشین نہیں۔ اس میں جو کچھ موجود ہے وہ قوت، حیات، روح، فکر، اور خواہش ہے۔ جواہر فردہ غیر ممتد ہیں جسم ایک ممتد مادّہ ہے لیکن اس مادّہ کی کیا ماہیت ہے؟ لائبنز کہتا ہے کہ یہ ایک غیر مادّی غیر ممتد، ناقابل تقسیم اور غیر فانی قوت ہے۔ جواہر فردہ کی تکمیل کے مدارج بھی ہیں۔ مکمل ترین جوہر فرد حکمرانی کرتا ہے اور جو ناقص ہے وہ اطاعت قبول کر لیتا ہے۔ بے جان مادّہ غیر مکمل جواہر فردہ کا ایک مجموعہ ہے جس میں کوئی حکمران جوہر فرد نہیں پایا جاتا۔ تاہم یہ بالکل بے جان نہیں کیونکہ ہر ایک جوہر فرد بذاتہٖ خود روح اور جسم ہے روح اُس کی اصلی ماہیت ہے اور جسم اُس کا محسوس مظہر ہے۔ لائبنز مادّہ کی تھوڑی سی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس سے بھی آگے نکل کر انتہائی روحیت کے نظریہ کو تشکیل دیتا ہے۔ جارج برکلے نے جس کو ناجائز طور پر "ایک زبردست انسان دوست لیکن ایک معمولی فلسفی کہا گیا ہے" یہ تعلیم دی کہ مادّہ کا وجود فریب و التباس کے سوا اور کچھ نہیں صرف روح یا نفس موجود ہے۔ تصوّر ایک محسوس شئے ہے جس شئے کو ہم حقیقی یا خارجی سمجھتے ہیں اُس میں اور ہمارے تصوّر یا اس کی شبیہ میں کوئی مغائرت نہیں پائی جاتی۔ نفس تصوّرات کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ خود اشیاء کو بھی پیدا کرتا ہے۔ نفس کے باہر کوئی چیز موجود نہیں۔ لائبنز

اشیاء کے خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن برکلے کو غیر ذہنی یا غیر مدرک اشیاء کے وجود سے انکار ہے۔ آفتاب، ماہتاب، اور درخت وغیرہ کا وجود ادراک کرنے والے نفس پر قائم ہے اگر کوئی ادراک کرنے والا نہ ہو تو انکا وجود بھی باقی نہ رہیگا اشیاء یا تصورات کا ادراک نفس بذاتِ خود نہیں کرتا بلکہ ادراک کا ذریعہ ایک قادرِ مطلق روح ہے جس کو عام زبان میں خدا کہتے ہیں۔ یہی روح (خدا) ہمارے ذہن پر چند تصورات کو مرتسم کرتی ہے اور اسی کے ادراک کو ہم حقیقی اشیاء کہتے ہیں۔

برکلے کہتا ہے کہ "تصورات ذہنی افسانے نہیں بلکہ بالکل حقیقی اور غیر متغیر ذہنی ہستیاں ہیں اور اسی لئے اُن گریز پا اور تغیر پذیر محسوس اشیاء سے زیادہ حقیقی ہیں جو عدم ثبات کی وجہ سے نہ تو سائنس اور نہ کسی علمِ نظری کا موضوع بحث بن سکتی ہیں"۔ موجودہ زمانہ میں ہرمن لوٹزے اور شوپن ہار نے ارادہ کو اشیاء کی ماہیت تسلیم کیا ہے اور فشز جو ہر ایک شئے کو ذی جیات سمجھتا ہے رُوحئین ہیں۔

## وحدیت و ثنویت

۷۔ بعض فلاسفہ صرف ایک ہی اصل کو اشیاء کی ماہیت قرار دیتے ہیں۔ یہ اصل یا تو روحی ہے یا مادّی۔ اس کے برعکس دوسروں کا یہ دعویٰ ہے کہ کائنات مادّہ اور روح کے دو متمائز اصول سے مرکب ہے جو ایک دوسرے کے دوش بدوش اور مطابقت کے ساتھ موجود ہیں۔ وہ لوگ جو صرف ایک ہی اصل یا ایک

ایسے محل جوہری کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں جو تمام مظاہر کے عقب میں موجود ہے
وحدتیین کہلاتے ہیں اور اُن کا نظام فلسفۂ وحدیت کے نام سے موسوم ہے۔
وحدتیین ایسے فلاسفہ ہیں جو صرف ایک جوہر کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ اگر
مادّہ کو محل جوہری تسلیم کرلیں تو مادّیین کہلاتے ہیں یا اگر روح کو تمام اشیاء کی
حقیقی ماہیت تسلیم کریں تو روحیین۔ ہارٹمن اپنی کتاب "فلسفۂ لاشعور" میں کہتا
ہے کہ اعلیٰ درجہ کے ابتدائی نظامات میں خواہ فلسفیانہ ہوں یا مذہبی وحدیت
کا میلان پایا جاتا ہے۔ ثنویت یا وہ نظامِ فلسفہ جو مادّہ و روح کے ہم عصرانہ وجود
کو تسلیم کرتا ہے محض غیر فلسفیانہ ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ آغازِ تمدن سے لیکر
عہدِ حاضر تک بڑے بڑے فلاسفہ اس کی حمایت کرتے آئے ہیں۔ اولف کہتا ہے
کہ ثنویین ایسے مفکرین ہیں جو مادّی اور غیر مادّی جواہر کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔
انکساغورث، سقراط اور رواقیین سب کے سب ثنویین تھے۔ دورِ
حاضر میں ڈیکارٹ نے بھی نظریۂ ثنویت کو پیش کیا تھا لیکن اس میں موافقین
نے کچھ تغیر و تبدل کیا۔ ہربارٹ، لوٹزے اور فشٹے کو بھی ثنویین سمجھنا چاہئے۔
انکساغورث بے حرکت مادی جوہر کے علاوہ ایک ایسے ذہنی اصل کے وجود کو
فرض کرتا ہے جو حرکت کی علت ہے۔ مادی جوہر بے شعور ہے اور اس میں یہ قابلیت
نہیں کہ بذاتِ خود حرکت کو پیدا کرسکے۔ یہ روحانی اصل جس کو وہ نفس کہتا ہے
شعور، فعلیت، قوت، اور عقل کی صفات سے متصف ہے اور کائنات میں
حرکت و حیات کا مبدا ہے۔
عہدِ ماضی کے دو ائمہ مفکرین افلاطون اور ارسطو صحیح معنوں میں ثنویین تھے

افلاطون تصوری و مادّی اصول کے ہم عصرانہ وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ عالمِ محسوس
صُوَرِ نوعیہ کا عکس ہے۔ ارسطو بھی ثنویہ ہے۔ کیونکہ وہ کائنات میں دو اصول کو
تسلیم کرتا ہے جن میں سے ایک تو مادّہ ہے اور دوسرے صورت۔ اس کا یہ دعویٰ
کہ صورت مادّہ سے علیٰحدہ موجود نہیں رہ سکتی بلکہ ہر ایک شئے صورت بھی ہے اور
ہیولیٰ جوہری بھی ہے جسم بھی ہے اور روح بھی اس کو وحدیت سے قریب تر کر دیتا ہے۔
قرونِ متوسطہ میں ثنویت کو اس لئے غلبہ حاصل رہا کہ یہ کلیسا کے نظریات سے مطابقت
رکھتی تھی۔ فلسفۂ جدید میں ڈیکارٹ نے ثنویت کی تجدید کی اس نے شئے ممتد یا مادّہ
و نفس میں امتیاز قائم کیا۔ یہ مختلف النوع جواہر ہیں اور باہم متضاد ہیں۔ دونوں
جواہر ایک دوسرے کی تحدید کرتے ہیں۔ نفس یا روح غیر ممتد، غیر مادی فاعل اور
آزاد ہے لیکن جسم یا مادّہ ممتد اور بے ذہن ہے۔ انسان جسم اور روح کا مجموعہ
ہے۔ روح کی امتیازی خصوصیت فکر اور جسم کی امتداد ہے جسمی حرکات روح کے آفریدہ
ہیں۔ جسم سے آزاد اور غیر فانی ہیں۔ جسم و روح کا اتصال غدود دماغی میں ہوتا ہے۔
اسپنوزا نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ڈیکارٹ کے نظریہ پر رکھی۔ اُس نے امتداد اور فکر
کو ایک ہی جوہر کے جس کو فطرت یا خدا کہتے ہیں مختلف اعراض قرار دیا اُس کے نزدیک
دو مختلف جواہر جو آپس میں متضاد ہوں ہرگز متحد نہیں ہو سکتے تا وقتیکہ اُن میں
اتصال پیدا کرنے والی کوئی اور قوت نہ ہو اس لحاظ سے اس کو وحدیہ کہنا چاہیئے۔

ثنویت عام نفوس کا مسلک اور تمام مذاہب کی بنیاد بھی ہے۔ ہیکل اپنی
کتاب "مانوازم" (وحدیت) میں کہتا ہے کہ اکثر قدیم مذاہب اور فلسفیانہ نظریات
ثنویت پر مبنی ہیں اور وہ خدا و عالم، خالق و مخلوق اور روح و مادّہ کو دو متغائر جواہر

سمجھتے ہیں۔ اِس بدیہی ثنویت کا پتہ اکثر الہامی مذاہب سے چلتا ہے۔

# دینیاتی و کونیاتی مسائل

۸۔ کیا موجود ہے؟ اِس سوال سے قریبی تعلق رکھنے والا ایک اور سوال ہے جو انسان کے ذہن میں اُس وقت سے پیدا ہوتا رہا ہے۔ جب سے کہ وہ فکر کرنے لگا ہے۔ اور وہ سوال یہ ہے، کس طرح موجود ہے؟ یا عالم کس طرح وجود میں آیا؟ ذہن انسانی بہت جلد اُس وحدت سے متاثر ہو گیا تھا جو ظاہری و باطنی عوالم کی گوناگونی اور نیرنگی میں پوشیدہ ہے۔ انسان کو بہت جلد معلوم ہو گیا کہ مظاہرِ عالم نہایت باضابطگی اور پابندی سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ایسے مستحکم قوانین موجود ہیں جن کی خلاف ورزی ممکن نہیں۔ انسان اپنی زندگی میں بچپن سے لیکر جوانی تک گرد و پیش کی ہر ایک چیز میں، زمین سے لیکر جس پر وہ چلتا پھرتا ہے آسمان تک ایک عجیب و غریب قانون کو جاری و ساری دیکھتا ہے۔ ایک سطحی ناظر پر بھی فطرت کی یکسانیت اور ایک نظام کی موجودگی کا اور طبعی مظاہر کی گوناگونی میں ایک باضابطگی کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس ترتیب و تنظیم کی علت کیا ہے؟ یونان کے ابتدائی فلاسفہ نے خیال کیا کہ ایک واحد اصل کو تسلیم کر لینا اس کی توجیہ کے لئے کافی ہے۔ جیسے طالیس نے پانی کو، انکسمنڈر نے برودت کو، انکسیمنس نے ہوا کو اور ہرقلیطوس نے آتش کو مبداء کائنات تسلیم کیا۔ ان کے نزدیک ہر ایک شے جو موجود ہے اُسی سے ماخوذ ہے اور اُسی کی طرف عود لوٹنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اشیاء کی اصل یہ تھی لیکن یہ ترتیب کس طرح پیدا ہو گئی

یہ ایسا سوال ہے جس کا اب تک کوئی تشفی بخش جواب نہیں دیا گیا۔ اس واحد یا مختلف اصول کی جس سے تمام چیزیں ایسی ترتیب و تنظیم کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں کوئی علت ہونی چاہیے۔ اس لئے دیمقراطیس اور ہرقلیطوس جیسے مفکرین نے کہا کہ وحدت محض ایک دھوکا ہے حقیقت میں لامتناہی الصغیر مکسرات اور سالمات کی ایک غیر محدود تعداد فضائے بسیط میں بغیر کسی مقصد و غایت کے متحرک ہے۔ انکا اتصال و انفصال کسی ماورائی قوت کا فعل نہیں بلکہ اس کا باعث ایک وجوب اور مستمر حرکت ہے جو ان کے مایہ خمیر میں داخل ہے۔ کائنات میں کسی مقصد و غایت کا وجود نہیں۔ سالمات جو لا محدود زمان و مکان میں متحرک ہیں خود بھی لا محدود ہیں یہ نظریہ سالمیت کے نام سے مشہور ہے۔

۹۔ اس قسم کی توجیہ تشفی بخش ثابت نہیں ہوئی ایک طرف تو انسان کی یہ فطری اور غیر فانی عادت کہ تمام مظاہر کی انتہائی علت دریافت کرے اور دوسری طرف مجبوری و محتاجی کا احساس یہ یقین کرنے پر مجبور کر رہا تھا کہ ایک ایسی غیر مرئی اور ماورائی قوت موجود ہے جس کو اپنے ارادہ کا بھی شعور ہے اور یہ عقل انسانی سے مشابہت بعیدہ رکھتی ہے۔ اسی قوت میں جو ترتیب عالم کی علت ہے تمام اشیاء کا راز پوشیدہ ہے اسی کی طرف انسان سہارے اور مسرت کے لئے رجوع ہو سکتا ہے لیکن یہ اس کو حاصل نہیں ہوتی۔ غیر منضبط مادہ میں کوئی ترتیب دینے والا بھی ہونا چاہیئے تاکہ اس سے اشیاء کی کونیاتی توجیہ اور کائنات کے مقصد و غایت کی تشریح ہو سکے اور یہ تمام پریشان کن گتھیوں کو حل کرنے کی کنجی بن سکے۔ ملکس مولر کہتا ہے کہ فطرت سے اور اک سے

نفسِ انسانی اُن عوامل کے تصور کی طرف رجوع ہوا جو مظاہر کے عقب میں عمل پیرا ہیں
اُسی ماورائی قوت کو خدا کہتے ہیں۔ آغازِ تمدن سے بہت پہلے انسان کو اُس کے
وجود کا احساس ہو چکا تھا ہر ایک قوم اُس کو یہوا، جوپیٹر، لامحدود ارادہ، قادرِ مطلق
وغیرہ کے مختلف اسماء سے تعبیر کرتی چلی آئی ہے۔ خدا کا یہ زبردست خیال انسان
کے سینے میں جاگزیں ہے۔ کبھی کبھی یہ خیال ایک منکر کے دل میں بھی موجزن ہو جاتا ہے۔
یہ نظریہ جو ایک غیر مرئی، ذی شعور عقل، خالق و ناظمِ عالم کے وجود کے اعتقاد
پر مشتمل ہے۔ دینیت کے نام سے موسوم ہے۔ یہ ایسے شخصی خدا کا اثبات کرتا
ہے جو فوق الفطرت، ماورائی اور خارج از عالم ہے۔ اُس کا وجود تمام مذاہب اور
مذہبی معتقدات کے لیے حتیٰ کہ نیم وحشی بربریوں سے لیکر اعلیٰ روحانی مذاہب تک
لازمی ہے۔ دینیت جب دو یا دو سے زیادہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتی ہے تو اُس کو
تکثیر یا شرک کہتے ہیں جو بہت سے قدیم مذاہب کی بنیاد ہے۔ جب وہ صرف
ایک خدا کے وجود کو تسلیم کرتی تو اُس کو توحید کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو تین
مشہور مذاہب یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی بنیاد ہے۔ دینیت لازمی طور
پر تشبیہی ہے کیونکہ یہ خدا کو جو ایک کامل ترین ہستی ہے انسانی افکار و تصورات، انسانی
صفات، تعقلات و جذبات حتیٰ کہ انسانی صورت سے متصف کر دیتی ہے۔ دینیت
سے متمائز الہیت ہے جو ایک ماورائی اصل، ایک شخصی اور ذی شعور قوت کے
وجود کو تو تسلیم کرتی ہے لیکن الہام سے انکار کرتی ہے۔ الہیت کو عقلیت بھی
کہتے ہیں۔ ایک لا مذہب کے مقابل ہیں جو خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے یہ
خدا کے وجود کی حمایت کرتی ہے لیکن اس خیال سے انکار کرتی ہے کہ خدا نظامِ عالم

میں ہر وقت دخل دیتا ہے اور انسان کی خوشی اور رنج میں دلچسپی لیتا ہے۔ عقل انسانی بغیر معجزہ اور الہام کے اس علت اولی یا خدا کا علم جو غیر منضبط مادہ کو مرتب کرتا ہے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ قوت کسی خاص اعتقاد کسی خاص قسم کی عبادت اور پرستش کی محتاج نہیں۔ ایک الہیت ایسی بلندی پر پہنچ جاتا ہے اور ایسے لطیف عالم کی سیر کرنے لگتا ہے جہاں مختلف مذاہب و ادیان کی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہتیں الہیت اس بیان سے بھی انکار کرتی ہے کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے وجود میں لایا ہے۔ الہیئین کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے اس غیر منضبط مادہ میں جو ازلی ہے تنظیم و ترتیب پیدا کی ہے۔ اس لئے الہیت کے قائلین کو اکثر دہریوں کا لقب دیا جاتا ہے۔

۱۰۔ دینیت اور الہیت خدا کو کائنات سے ماوری اور خارج از عالم ہستی سمجھتے ہیں۔ دینیت یہ خیال کرتی ہے کہ وہ ایک تخت پر جلوہ آرا ہے خیر و شر میں فیصلہ کرتا ہے، انسان کو اس کے اعمال کے لحاظ سے سزا و جزا دیتا ہے۔ انسان کے کاروبار میں دلچسپی لیتا ہے۔ قربانی سے خوش ہوتا ہے، اور عبادت کو پسند کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی اقرار کرتی ہے کہ خدا اس قدر بلند و برتر ہے کہ اس کے افعال فہم انسانی کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ نظریۂ ماورائیت یعنی اس نظریہ کے بالمقابل کہ خدا کائنات سے علیحدہ موجود ہے وحدت الوجود کا یہ دعویٰ ہے کہ خدا کائنات ہی میں ہے، وہ سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے۔ وہ ہستی مطلق کو فطرت کی باطنی قوت کے مماثل تصور کرتی ہے۔ وحدت الوجود کی ایک واضح تعریف پیش کرنا دشوار ہے۔ گیٹے نے ایک بار کہا تھا کہ ”مجھ کو اب تک کوئی ایسا شخص

نہیں ملا جو اس لفظ کے ٹھیک ٹھیک معنی جانتا ہو۔ پین تھی ازم (ہمہ اوست) کی اصطلاح کو یورپ میں سب سے پہلے ٹولینڈ نے ۱۷۰۵ء میں استعمال کیا۔ یہ اصطلاح ایک یونانی لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی ہمہ اوست کے ہیں اور جیسا کہ خود اس لفظ سے ظاہر ہے اس کی تعلیم کا ماحصل یہ ہے کہ خدا سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے۔ خدا اور کائنات جدا جدا چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی جوہر ہیں۔ خدا کوئی شخصی اور خارج از عالم ہستی نہیں جیسا کہ مذہب تشبیہ اور الٰہیت کا دعویٰ ہے۔ وحدت الوجود خدا کو تمام انسانی صفات سے مبرّا اور تمام تشبیہات سے بالاتر کر دیتی ہے اور اُس کو کائنات کا عین سمجھتی ہے۔ وہ فطرت کی ہمیشہ خالق اور ہمیشہ فاعل قوت اور اُسکی علت و غایت ہے۔ عالم اُس کا ظہور ہے اور فطرت اُس کا لباس ہے۔ اگر خدا کے علاوہ کوئی اور ہستی موجود ہے تو وہ لامحدود، قادرِ مطلق، اور ہمہ جائی نہیں ہو سکتی۔ وحدت الوجود کے مطابق خدا کائنات کے ہر ایک سالمہ میں، ریت کے ہر ایک ذرہ میں اور گھانس کی ہر ایک پتی میں موجود ہے۔

ہین رِش ہائنے نے اپنی ایک قابل قدر تصنیف "جرمنی کا مذہب و فلسفہ" میں وحدت الوجود کی جو جرمنی کا پوشیدہ مذہب ہے یہ تعریف کی ہے کہ "یہ وہ نظریہ ہے جو خدا کو کائنات کی عین سمجھتا ہے۔ خدا اپنے آپ کو اُن نباتات میں ظاہر کرتا ہے جو بے شعوری زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو اُن حیوانات میں آشکار کرتا ہے جن کو اپنی خواب کی سی زندگی میں اپنے وجود کا خفیف سا احساس ہوتا ہے لیکن اس کا ظہور انسان میں جو محسوس کرتا اور سوچتا ہے نہایت آب و تاب کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان ہی میں آکر خدا کو شعورِ ذات حاصل ہو جاتا ہے۔ اور انسان

ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے شعورِ ذات کو آشکار کر دیتا ہے۔ نوع انسان کے متعلق یہ صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ خدا اُس میں حلول کئے ہوئے ہے "۔

۱۱۔ دینیاتی وکونیاتی نظریات کا ایک مکمل تاریخی خاکہ پیش کرنا گویا فلسفہ کی تاریخ سے بحث کرنا ہے۔ اِس لئے صرف اُنہی لوگوں کا ذکر کیا جائیگا جو متذکرۂ بالا نظریات جیسے سالمیت، دینیت، الہیت اور وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظریۂ سالمیت کو سب سے پہلے لوسی پس اور اُس کے شاگرد دیمقراطیس نے وضع کیا۔ انکساغورث نے ایک ایسی قوت یا منتظم ہستی کی ضرورت محسوس کی جس کو تسلیم کر لینے سے تنظیم عالم کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اِس لئے اُس نے ایک ایسے عنصر کے وجود کو تسلیم کیا جس میں قوت حیات اور عقل ودیعت ہے جو فاعل اور آزاد ہے اور کائنات کی ترتیب حیات اور حرکت کا مبدأ ہے۔ اس قوت کا نام اُس نے ناؤس NOUS (یعنی نفس) رکھا۔ یہ ایسی قوت ہے جو بے ترتیبی میں ترتیب پیدا کرتی ہے اور محرکِ اول بھی ہے۔ لیکن یہ قوت اُس ازلی مادّہ کی خالق نہیں ہے۔ اِس فلسفیانہ خیال کے مقابل میں دینیت نے خدا کو مادّہ کا خالق تسلیم کیا ہے۔ یہی اعتقاد تمام مذاہب کا سنگِ بنیاد ہے۔ افلاطون ارسطو، لائبنیز اور کانٹ سب کے سب دینیہ ہیں۔ یہ لوگ ایک شخصی خدا کو کائنات کی علت اولی مانتے ہیں۔ الہیت جو یہ تسلیم کرتی ہے کہ اشیاء پر ایک مافوق ہستی اپنے آزاد ارادے سے نہیں بلکہ غیر متغیر قوانین کے ذریعے سے مسلط و حکمراں ہے۔ اٹھارویں صدی میں انگلستان میں نمودار ہوئی یہاں اس کے مشہور حامی ٹنڈل۔ ٹولینڈ اور شیفٹس بری گزرے ہیں۔ ہندوؤں کی مقدس کتاب رِگ وید

میں بھی وحدت الوجود کی تعلیم دیگئی ہے اور ایلیا کے قدیم یونانی فلاسفہ نے بھی جو ایلیاطیئین کے نام سے مشہور ہوئے یہی تعلیم دی ہے۔ زینو فنس نے یہ تعلیم دی کہ خدا صرف ایک ہی ہے اور وہ کائنات کی عین ہے۔ ورجل اپنی کتاب چھٹی اینیڈ میں صاف طور پر وحدت الوجود کی تلقین کرتا ہے۔

سولھویں صدی کے اختتام پر برونو نے محکمۂ احتساب کی دھمکیوں کی پرواہ نہ کرکے مذہب تشبیہ کے خلاف صدائے مخالفت بلند کی۔ برونو کے نزدیک خدا جو لامحدود ہستی ہے اور کائنات ایک ہی چیز ہیں۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا دوسری ہستیوں کے دوش بدوش موجود ہے وہ خدا کو محدود کر دیتے ہیں۔ وہ خالق ہے نہ محرک اول بلکہ کائنات کی روح ہے۔
اسپنوزا نے وحدت الوجود کے نظریہ کو ترقی دی اس لئے اُس کو جدید وحدت الوجود کا بانی سمجھتے ہیں۔ اسپنوزا اور وحدت الوجود کے الفاظ ایک دوسرے کے مترادف تصور کئے جاتے ہیں۔ اسپنوزا کے نظریہ کا ماحصل یہ ہے کہ کائنات میں صرف ایک ہی جوہر موجود ہے اور وہ خدا ہے۔ یہ جوہر لامحدود اور مطلق ہے۔ باقی تمام محدود جواہر شئے ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور بذات خود موجود نہیں۔ ان کا وجود محض عارضی اور تغیر پذیر ہے۔ امتداد اور فکر خدا یا لامحدود کے دو اعراض ہیں انہی کے ذریعہ سے وہ اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کرتا ہے۔ امتداد کی ترتیب سے اجسام اور فکر کی ترتیب سے اذہان تشکیل پاتے ہیں۔

اسپنوزا نے جب اپنے نظریہ کو پیش کیا تو اُس پر دہریت کا الزام لگایا گیا لیکن وہ دہریت سے بالکل پاک تھا۔ اُس کا دل ایک ایسی ہستی کی محبت سے لبریز تھا جس کو وہ فطرت میں ہر جگہ محسوس کرتا تھا۔ ان زبردست حملوں کے باوجود اسپنوزا نے یورپ کے بڑے بڑے نفوس کو اپنے نظریہ سے متاثر کیا۔ شلر، گیٹے، لیسنگ، ہرڈر، شلائرماخر، ہاگنے اور شیلی وغیرہ وحدت الوجود کے قائل تھے۔

# بارھواں باب

## اخلاقیاتی مسائل

۱۔ جن اخلاقیاتی مسائل پر مختلف زمانہ کے فلسفیوں نے غور و تامل کیا ہے اور جن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ حاسۂ اخلاق کا ماخذ و مبداء۔

۲۔ وہ محرکاتِ باطنی جو ہم کو حاسۂ اخلاق کے احکام کی پابندی پر مجبور کرتے ہیں اور ہمارے کردار کو تشکیل دیتے ہیں۔

۳۔ وہ مقاصد و غایات جن کو ہم اپنے اخلاقی اعمال کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

۴۔ وہ معیار جس کے مطابق ہم اپنے افعال کو جانچتے ہیں۔

۲۔ پہلا سوال حسِ اخلاقی کے ماخذ سے متعلق ہے ہم کس طرح معلوم کرتے ہیں کہ ایک خاص فعل اخلاقی ہے اور دوسرا غیر اخلاقی؟ ضمیر انسانی خیر و شر خطاء و صواب میں کس طرح امتیاز کرتا ہے؟ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ایک فعل جو چند لوگوں یا چند نسلوں میں یا چند مقامات پر اخلاقی یا صائب سمجھا جاتا ہے۔ وہی فعل ایک دوسرے زمانہ یا دوسرے مقام پر غیر اخلاقی یا غیر صائب متصور ہوتا ہے۔ اس سوال کے دو جوابات دئے گئے ہیں بعض فلسفیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ خیر و شر خطاء و صواب میں تمیز کرنے کی قابلیت ہر ایک انسان کی سرشت میں موجود ہے۔ اس قوت

میں حالات اور ماحول کے اثرات سے کچھ تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن وہ ہر ایک فرد
میں موجود تو ضرور ہے۔ ہر ایک شخص کو بلا واسطہ ایسا علم حاصل ہے جس سے وہ
اخلاقی نصب العین کی اصلی قدر و قیمت کو جان سکتا ہے۔ یہ علم وجدانی ہے۔ بغیر کسی
کے سکھائے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ فلاں فعل اخلاقی اور فلاں غیر اخلاقی ہے۔
یہ نظریہ وجدانیت کے نام سے موسوم ہے۔ کارلائیل کا تعلق بھی بداہتاً اسی مذہب
سے ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ فرض کا احساس ہم سب کی زندگی کا ایک مرکزی پہلو ہے
یہ ملکہ ماحول، وقت، اور تربیت سے آزاد ہے۔ یہ ایک وجدانی ملکہ ہے۔ اس لئے
تجربہ سے اسکا اکتساب نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک بدیہی علم ہے۔ اور ہماری فطرت کا
جزو ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سننے کے لئے دئے گئے ہیں اسی طرح
یہ علم بھی ہم کو خیر و شر میں امتیاز کرنے کے لئے دیا گیا ہے۔ بٹلر بھی ضمیر کو ہماری فطرت
کا ایک لازمی عنصر خیال کرتا ہے اور جس نے ضمیر کی تعریف بھی یہ کی ہے کہ "وہ افعال
کو پسند یا ناپسند کرنے والا ملکہ ہے"۔ اسی مذہب کے فلسفیوں کے زمرے میں داخل
ہے۔ جرمنی کے فلاسفر میں فشٹے اور سب سے زیادہ کانٹ کا اسی مذہب سے تعلق ہے۔
ان کے آراء و خیالات کے بالمقابل ان فلسفیوں کا مذہب پایا جاتا ہے جن کا یہ دعویٰ
ہے کہ خیر و شر خطا و صواب کا علم بھی دیگر علوم کی طرح تجربہ سے ماخوذ ہے، اور یہ
علم ہماری عمر اور خیالات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے۔ حاسۂ اخلاق
انسان میں وجدانی طور پر موجود نہیں بلکہ تجربہ کا ماحصل ہے اور یہ انسان کو خیر و شر
صائب و غیر صائب افعال میں امتیاز کرنا سکھاتا ہے۔ اس نظریہ کو تجربیت یا
بالعموم ارتقائیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ مسلک ڈارون اور ولیس کے نظریۂ ارتقاء

پر مبنی ہے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو اکثر فلسفیوں نے قانون اخلاقی اور علم الاخلاق پر بھی منطبق کر دیا ہے۔ مِل، بین اور بالخصوص ہربرٹ اسپنسر اسی مذہب کے ذی اثر مُعلّمین ہیں۔ جس طرح جسم توارث کی پیداوار اور ایسے عمل انتخاب کا نتیجہ ہے جو صدیوں سے جاری ہے اُسی طرح نفس بھی ادنیٰ احوال وکیفیات سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے۔ انسان اپنے مسلسل تجربہ کی بناء پر اخلاقی تصورات میں وقتاً فوقتاً تغیّر پیدا کرتا ہے۔ اِس مذہب کے نزدیک کوئی جداگانہ حاسّہ اخلاق موجود نہیں ہماری افعال کی رہنمائی کے لئے عقل کے سوا کسی اور رہنما کی ضرورت نہیں۔ حاسّۂ اخلاق عملِ ارتقاء کا نتیجہ ہے۔ اخلاقی افعال ارتقاء کے اعلیٰ ترین پیداوار ہیں۔

۴۔ ایک دوسرا اخلاقیاتی مسئلہ جو فلاسفہ کے مابین متنازعہ فیہ رہا ہے۔ اور جس کے جوابات سے مختلف مذاہب پیدا ہو گئے ہیں ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق انسان کے افعال وکردار کے مقصد وغایت سے ہے کسی خاص طریقہ پر بالارادہ کوئی فعل سرزد کرنے سے نفس انسانی کے پیش نظر کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ اُسی مقصد کے حصول کے لئے یہ فعل سرزد کیا جاتا ہے۔ ہم ایسی ناطق ہستیاں ہیں جن میں فکر کی قوت ودیعت ہے اور جو افعال اور اُن کے نتائج کی پیش بینی کر سکتی ہیں اس لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ محض ہم کسی ہیجے سے متاثر ہو کر آمادہ عمل ہو جائیں بلکہ پیش نظر مقصد کو حاصل کرنے کی خواہش ہی ہمارے افعال کی محرک ہوتی ہے لہٰذا اخلاقی کردار یا اخلاقی فعل ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعہ سے انسان کسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ مقصد کیا ہے جس کے حصول کی طرف اخلاقی کردار رہنمائی کرتا ہے؟ وہ انتہائی خیر کیا ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتا ہے؟ اِس سوال کا جواب

قدیم یونانی فلاسفہ نے یہ دیا تھا کہ لذّت یا مسرّت حیات انسانی کا انتہائی مقصد یا انتہائی خیر ہے۔ لذتیت کا نظریہ یونانیوں کا وضع کردہ ہے اور یہ تاریخ اخلاقیات میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوتا رہا ہے۔ وجدانیت کے مقابل میں عہد حاضر کے انگریزی فلاسفہ نے لذتیت کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ انسان مسرّت یا اللذّت کو جسے وہ حاصل کرنا چاہتا ہے عقل کے تابع رکھنے سے اخلاقی ہستی بن سکتا ہے۔ پیلی، جرمی بنتھم اور مِل اس مسلک کے خاص معلمین ہیں۔ اگرچہ یہ مسلک نظریۂ مسرّت ہی پر مبنی تھا مگر اب افادیت کے نام سے موسوم ہے۔ جے۔ ایس۔ مِل اپنے رسالہ "افادیت" میں کہتا ہے کہ "ایپیقور سے لیکر بنتھم تک ہر ایک مصنّف جو نظریہ افادیت کا قائل تھا اس سے کوئی ایسی شئے مراد نہ لیتا تھا جو مسرّت سے جداگانہ ہو، وہ اس سے ایسی مسرّت مراد لیتا تھا جو الم سے مُعرّا ہو وہ مفید کو خوشگوار سے مختلف نہیں سمجھتا تھا بلکہ مفید کو لذّت بخش کے مترادف خیال کرتا تھا۔" اس نے افادیت کی حسب ذیل تعریف کی ہے: "یہ وہ مذہب ہے جو افادہ یا بڑی سے بڑی مسرّت کو اخلاق کا سنگ بنیاد تسلیم کرتا ہے اور یہ مانتا ہے کہ افعال اسی قدر صائب ہیں جس قدر کہ وہ مسرّت میں اضافہ کرتے ہیں اور اسی قدر غیر صائب ہیں جس قدر کہ مسرّت کو گھٹاتے ہیں۔ مسرّت سے لذّت اور الم سے مراد درد اور فقدان مسرّت ہے۔" لہذا یہ نظریہ جو افعال کو اُن کی اصلی قیمت کے لحاظ سے جانچتا ہے اور اُن کو حصولِ مسرّت کے وسائل سمجھتا ہے۔ افادیت کے نام سے تعبیر کیا گیا۔ اس خیال سے اکثر فلاسفہ کو اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اخلاقی ہستی

بن کر اس مقصد کی تکمیل کرتے ہیں جس کے لئے ہم پیدا کئے گئے ہیں۔ ہم اپنے اخلاقی کردار سے اُن قوتوں کو ترقی دیتے ہیں جو علم حاصل کرنے اور صداقت و صواب کو جاننے کے لئے ہم میں ودیعت کی گئی ہیں۔ ہم اپنے اخلاقی کردار سے اخلاقی ملکات کو عمل میں لاتے اور اُن کو نمو دیتے ہیں اور اس طریقہ سے عقلی قوئی اور اخلاقی احساس کو ترقی دیکر ہم تکمیلِ ذات کی طرف قدم اٹھاتے ہیں۔ یہی ہماری زندگی کا مقصد بھی ہے یہی تصور صحیح اخلاقیات کا اساس ہے۔

ہم مسرت کس لئے حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اس سوال کا بعض تو یہ جواب دیتے ہیں کہ خود اپنے لئے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ دوسروں کے لئے یا بڑی سی بڑی تعداد کے لئے۔ جرمی بنتھم نے اختصار کے ساتھ اس خیال کو ایک فقرہ میں یوں ادا کیا ہے کہ "بڑی سی بڑی مسرت بڑی سی بڑی تعداد کے لئے"۔

باطنی محرکات اور اخلاقی کردار کے ماخذ و مبداء کی تحقیق مقصد و غایت کے سوال سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ انسان میں نہ صرف عقل و فکر بلکہ حس بھی ودیعت ہے جو اُس کے فکر کرنے کے طریقہ اور افعال کو متاثر کرتی ہے۔ ہمارے کردار کا عقلی پہلو ہمارے فطری میلانات اور جبلتوں سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارے آراء کو اکثر یک طرفہ بنا دیتی ہے۔ پس یہ حس جو ہمارے ارادی قصد پر ایک زبردست اثر ڈالتی ہے ہم کو ایک خاص طرزِ عمل کے اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ بعض وقت ہم میں کوئی جبلت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ زندگی کے بعض بعض لمحوں میں وہ عقل پر غالب آجاتی ہے اور ہم سے ایسے افعال صادر کرواتی ہے جن کو ہم کسی اور وقت پسند نہیں کرتے۔ وہ ہم کو یا تو تذبذب میں ڈال دیتی ہے یا سریع العمل

بنا دیتی ہے۔ اس لئے ہمارا ارادی قصد اور اخلاقی کردار بھی جو حصولِ مقصد کے
ذرائع ہیں ہماری جبلّت اور اُس محرک کے تابع ہیں جو ہم کو اِس مقصد کی تلاش
کی ترغیب دیتا ہے۔ ہم نہ صرف یہ جانتے بلکہ محسوس بھی کرتے ہیں کہ ہم کو ایک
مخصوص طریقہ پر عمل کرنا چاہیئے۔ نہ صرف افادہ کی خواہش بلکہ وجدان اور حِسّ
بھی ہمارے افعال کے مُحرّک ہیں۔

جن اہم مسائل کو فلاسفۂ اخلاق نے حل کرنے کی کوشش کی ہے اُن
میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وہ عام جبلّت کیا ہے جو تمام نوعِ انسان میں
بالاشتراک موجود ہے۔ کردارِ انسانی کا مقصد کیا ہے، وہ اخلاقی احساس یا
وجدان کیا ہے جو عقل سے علیحدہ موجود ہے۔ اور ہمارے ارادوں کو متاثر کرتا
اور اُن پر غالب آجاتا ہے۔ مختلف فلسفیوں نے اِس سوال کے جو جوابات
دیئے ہیں وہ ایک دوسرے سے بے حد مغائر ہیں۔ ہابس کی طرح بعض لوگوں
نے یہ کہا کہ انسان کو صرف اپنی ہی مسرّت کی پرواہ ہے، ہر ایک شخص اپنی ہی
فائدہ کے لئے مصروفِ پیکار ہے اور اُس کے افعال کے منفذ کا پتہ انانیت
ہی میں چل سکتا ہے۔ خود اُس کی خواہش اُس کے کردار کی رہنما ہے۔ اپنے ہمسایہ
سے اُس کی ظاہری محبت محض ایک پوشیدہ انانیت ہے۔ وہ کارِ خیر خودغرضی
سے کرتا ہے کیونکہ اس سے اُس کو مسرت حاصل ہوتی ہے یا اُس کا مقصد بر آتا
ہے۔ انسان اخلاقی قوانین کی جو پابندی کرتا ہے اُس کا محرک خود اُس کی خواہش
یا خودغرضی ہے۔ ہر ایک کارِ خیر جو بے لوث نظر آتا ہے اگر گہری نظر سے دیکھا جائے
تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی ذاتی منافع کی خواہش کا نتیجہ ہے جو اُسی وقت یا مستقبل میں

حاصل ہوتا ہے۔ لیکن ہیوم اور آدم اسمتھ جیسے لوگ خیال کرتے ہیں کہ انسان کو دوسروں کے مفاد کا بھی احساس ہوتا ہے۔ انسان کے دل میں ایک جذبہ ہمدردی کا بھی موجود ہے جس کی رہنمائی سے ہم اپنے ابنائے جنس کی مسرت میں اضافہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ ہمارے دلوں میں خود غرضی اور ذاتی مسرت کی خواہش نہیں بلکہ دوسروں کی راحت و تکلیف کا خیال جاگزیں ہے۔ یہی خیال اخلاقی کردار کے عام اصول کو تشکیل دیتا ہے۔ انانیت کے مقابل میں کامٹ نے اس نظریہ کو اخوانیت کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ اخوانیت سے مراد دوسروں کی مسرت کا خیال ہے نہ کہ خود اپنی۔ اس نظریہ کے ماننے والوں میں ہیوم اور آدم اسمتھ ہیں ہماری فطرت میں کوئی شئے ایسی ودیعت ہے جس کی ہم انفرادی مسرت سے زیادہ قدر کرتے ہیں۔ "یہ کوئی شئے" اس بات کو متضمن ہے کہ فاعل اخلاقی دوسروں کے وجدانات، لذت اور مسرت کا لحاظ رکھتا ہے۔ یہی وہ انتہائی عنصر ہے جس پر ہمارے اخلاقی وجدانات کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ ہماری روحوں میں اپنے ابنائے جنس کے ساتھ ہمدردی، اُن کی تکلیفوں پر رحم اور مضرت رساں افعال سے اجتناب کرنے کا احساس موجود ہے۔ ہم میں اُن کے آرام و مسرت میں اضافہ کرنے کی زبردست خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ اِن احساسات سے ہم میں ایک ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو ہمارے افعال کے صدور یا اجتناب پر اثر ڈالتی ہے۔ قدیم اور انقلاب فرانس کے زمانہ کے فلسفیوں کا اوّل الذکر مسلک یعنی انانیت سے تعلق تھا۔ عہد حاضر میں میکس اسٹرنر اور نیٹشے کا بھی اسی سے تعلق ہے۔ اخوانیت کے مذہب میں کانٹ، فشٹے اور شوپن ہار کا شمار کیا جاسکتا

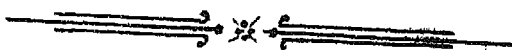
آدم اسمتھ اور جے ایس مل فاعل اخلاقی کی ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہیں۔ مل کہتا ہے کہ "اگرچہ کوئی شخص کائنات کے اِس نامکمل نظام میں اپنے کلّی ایثار سے دوسروں کی مسرت میں کامل طور پر اضافہ نہیں کر سکتا۔ لیکن میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ جب تک دنیا اِس نامکمل حالت میں ہے صرف آمادۂ ایثار ہونا ہی ایک بڑی فضیلت ہے جو انسان میں پائی جا سکتی ہے۔" افادی اخلاقیات انسان میں ایک ایسی قوت تسلیم کرتی ہے جو اپنے بڑے سے بڑے فائدے کو دوسروں کے فائدہ کے لیئے قربان کر دیتی ہے۔ یہ صرف اِس بات کو نہیں مانتی کہ ایثار بذاتِ خود خیر ہے۔ ایسے ایثار کو جو مسرت کے مجموعے کو نہ تو بڑھا سکتا ہے اور نہ بڑھانے کا میلان رکھتا ہے، رائیگاں سمجھتی ہے۔ صرف ایسے ایثار کو مستحسن خیال کرتی ہے جس سے نوعِ انسان کے لئے یا ایسے افراد کے لئے جو نوعِ انسان کے بہی خواہ ہیں مسرت یا حصولِ مسرت کے ذرائع فراہم ہو سکیں۔

۵۔ معیارِ اخلاق اور کردار کی تخلیف ایک دوسرا مسئلہ ہے جو فلاسفۂ اخلاق کے زیرِ غور رہا ہے۔ یہ مسئلہ اُس اخلاقی اصول اور اخلاقی قانون کی ماہیت سے متعلق ہے جس کے تابع انسان کا ارادہ رہتا ہے۔ اور یہ مسئلہ اخلاقی اقتدار کی بنیاد اور اس کی وجوبی حیثیت سے بھی بحث کرتا ہے۔ مل اپنے رسالہ "افادیت" میں کہتا ہے کہ "میں محسوس کرتا ہوں کہ چوری، قتل، فریب، اور افشائے راز سے باز رہنے پر میں مجبور ہوں لیکن سوال یہ ہے کہ عوام کی مسرت میں اضافہ کرنا میرے لیئے کس لیئے ناگزیر ہے؟ اگر مجھ کو کسی اور چیز میں مسرت حاصل ہوتی ہے تو میں اُس کو کس لیئے ترجیح نہ دوں؟ افراد اور اُن کی مسرتوں کے لحاظ سے اُن کے

کردار پر حکم لگانے میں اختلاف ہوتا ہے۔ حالات کے اختلاف سے ذمہ داریاں
بھی مختلف ہو جاتی ہیں۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ ہمارے حکم میں پیچیدگی پیدا ہو جائے۔
اور ہم کو صحیح راستہ سے بھٹکا دے۔ یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم نیکی کر رہے
ہیں کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم برائی کر رہے ہوں؟ اس سوال کے متعلق کہ
کردار کے قواعد اور تکلیف کی کیا ماہیت ہے یعنی اخلاقی قانون کہاں
دریافت ہو سکتا ہے؟ دو جوابات دئیے گئے ہیں۔ بعض فلاسفہ کہتے ہیں
کہ اخلاقی قانون خود ہم میں موجود ہے۔ یہ ایک باطنی آواز ہے جو ہم کو صداقت
اور کذب میں امتیاز کرنا سکھاتی ہے۔ اخلاقی قانون اس باطنی اقتدار سے
ماخوذ ہے جو ہماری فطرت کی گہرائیوں میں پایا جاتا ہے۔ اور ہم کو مظاہر کی
گوناگونی میں سے فرض کا واضح تصور حاصل کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی اخلاقی
قانون ہمارے افعال کی رہنمائی کرتا ہے اور ہر قسم کے مبداء و منفعت پر حکمران
بھی ہے۔ اس نظریہ کو اختیاریت کہتے ہیں کیونکہ یہ اس بات کا مدعی ہے کہ
اخلاقی قانون فطرت انسانی ہی میں موجود ہے۔ بعض فلاسفہ اس باطنی آواز
کو عقل و فکر کی آواز سمجھتے ہیں اس لئے عقلئین کے نام سے مشہور ہیں۔ اس لحاظ
سے قدیم اور عہد انقلاب فرانس کے فلاسفہ سب عقلئین تھے کیونکہ وہ عقل
کو اخلاقی کردار کا حاکم اعلیٰ اور انتہائی اقتدار سمجھتے تھے۔ کانٹ نظریہ اختیاریت
کے زبردست علمبرداروں میں سے ہے۔ لیکن عقل کو احساس کیلئے جگہ چھوڑنی
پڑی۔ ہچیسن، شوفٹس بری اور آدم اسمتھ وغیرہ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ اعلیٰ اقتدار
خود ہمارے اندر موجود ہے۔ اس کا مرکز عقل نہیں بلکہ احساس ہے۔ اخلاقی

قانون یا فرض کی خلاف ورزی سے ہم میں وجدانی طور پر الم کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہی احساس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی کی سزا ہے۔ ایسی طبیعتیں جو اچھی تربیت یافتہ ہوتی ہیں فرض سے گریز کرنا ناممکن سمجھتی ہیں۔ اختیاریت کے بالمقابل غیر اختیاریت کا نظریہ ہے جو اخلاقی کردار کی تکلیف اور اخلاقی قانون کو خارجی اقتدار کے تابع سمجھتا ہے۔ کائنات کے حاکم اعلیٰ یعنی خُدا کا خوف یا ابنائے جنس کا خوف یا ہمسایوں کی خوشنودی اخلاقی فرض کی بنیادیں ہیں ہمارے سوا ایک صاحب اقتدار ہستی ایسی موجود ہے جو اخلاقی قانون یا اخلاقی کردار کے قواعد و فرائض کا تعین کرتی ہے۔ یہ یا تو خدا کی مرضی ہو سکتی ہے یا بادشاہ یا جماعت کا قانون۔

اختیار یا آزادیٔ ارادہ کا مسئلہ انہی اخلاقیاتی مسائل سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ کیا اخلاقی قانون میں یہ اقتدار ہے کہ ہمارے ارادہ کو متاثر کرے اور اپنے تابع رکھے؟ کیا اخلاقی قانون کی اطاعت ارادی قصد کو مستلزم ہے؟ کیا فاعلِ اخلاقی کو یہ آزادی حاصل ہے کہ اُس قانون پر غور و خوض کر سکے۔ اپنے افعال کو جس طرح چاہے صادر کرے اور اُس قانون کو حالات کے لحاظ سے استعمال کرے۔ کیا ہم بالطبع اس بات پر مجبور ہیں کہ ایک خاص صورت میں ایک خاص طریقہ پر عمل کریں؟ کیا ہمارا ارادہ قانونِ علیت کے سلسلہ کی محض ایک کڑی ہے؟ کیا ہمارا قصد جو بظاہر ہمارے آزاد ارادے سے تشکیل پاتا ہے کسی علت کا نتیجہ ہے جو واقعات کے ظہور کا پیشتر ہی سے تعین کر دیتی ہے۔ اِس اہم مسئلہ پر دو فلسفیانہ مذاہب نے بحث کی ہے۔"

جو مذہب کہ آزادیٔ ارادہ کا مدعی ہے وہ مذہبِ قدر کے نام سے مشہور ہے
اور جو مذہب کہ نظریۂ علیت کا حامی ہے اور فاعلِ اخلاقی کے ارادہ کو
کسی ماقبل علت پر مبنی ٹھیراتا ہے مذہبِ جبر کے نام سے موسوم ہے ۔
مسئلۂ جبر و قدر اُن اہم ترین مسائل میں سے ہے جس کو حل کرنے کی نہ صرف
فلسفہ بلکہ دینیات بھی کوشش کرتی ہے ۔

# بارھواں باب

## علمیاتی مسائل

۱۔ فلسفہ کی بالعموم یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ "وجود اور علم" کا نظریہ ہے۔ مابعد الطبعیات یا وجودیات ہستی کی ماہیت و مبدأ کی تحقیق کرتی ہے۔ جو مسائل کہ خود علم اور اُس کی ماہیت، مبداء اور حدود سے بحث کرتے ہیں اُن سے فلسفہ کی ایک اور صنف وجود میں آتی ہے جس کو نظریۂ علم یا علمیات کہتے ہیں۔ یونان کے ابتدائی فلسفیوں نے اس سوال پر اپنی توجہ مُنعطف کی تھی کہ اشیاء فی الحقیقت کیا ہیں اور اُن کی اصلی ماہیت کیا ہے؟۔ ایک ایسے مُفکر کے ذہن میں جو اشیاء سے ماوراء اور بالاتر صداقت کی تلاش کرتا ہے بتدریج یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ میرے خیالات عوام النّاس سے کس لئے مختلف ہیں؟ میرے نظریات جو غور و فکر پر مبنی ہیں اُن خیالات سے کیوں اختلاف رکھتے ہیں جو روزمرہ زندگی میں مُروّج ہیں؟ میرا ذہن یہ جانتا ہے کہ اشیاء کا ایک عالم مجھ سے علٰحدہ موجود ہے لیکن میرا ذہن اشیاء کا یہ علم کس طرح حاصل کرتا ہے جس سے ایسے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں جو مجھ میں عالمِ اشیاء کا اعادہ کرتے ہیں؟ اُس صداقت کا جو مجھ کو حاصل ہوتی ہے مبدأ کیا ہے؟ علم کا ماخذ و حدود اور

ماہیت و حقیقت کیا ہے؟ اِن علمیاتی سوالات پر غور کرنے سے علم کی صحت و
صداقت کے متعلق شکوک پیدا ہونے لگے۔ سوال یہ اُٹھایا گیا کہ آیا صداقت
کا جاننا اور اُس کا ایک عمومی اور صحیح معیار دریافت کرنا ممکن بھی ہے؟ ذہنِ
انسانی جب آراء و افکار میں تناقض محسوس کرتا ہے تو اُس میں بے اعتمادی اور
شکوک پیدا ہونے لگتے ہیں۔ فکر پہلے پہل اشیاءِ خارجی پر غور کرتی ہے بعد میں خود
اپنے آپ پر متوجہ ہوتی اور خود اپنی صحت کی تحقیق کرتی ہے۔ وہ یہ دریافت کرتی
ہے کہ علم کیا ہے اور حقیقت سے اُس کا کیا تعلق ہے؟ کیا حصول علم کا امکان
ہے، اور کیا نفس انسانی اُس کو حاصل کرنے کے قابل بھی ہے؟ اگر ہے تو علم تک
اُس کی رسائی کس طرح ہو سکتی ہے؟ تلاش علم کی خاطر ذہنِ انسانی مابعد الطبیعاتی
تخیلات سے انہی سوالات اور تحقیقات کی طرف لوٹتا ہے۔

پالسن کہتا ہے کہ فلسفہ کا آغاز ہر جگہ مابعد الطبیعات سے ہوتا ہے۔ کائنات
کی شکل، ترکیب اور مبداء، ہستی کی ماہیت اور منشاء، روح اور جسم کا تعلق اور اُس
کی حقیقت ایسے مسائل ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے ابتدائی موضوعِ بحث خیال
کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کی تحقیقات میں ایک طویل انہماک کے بعد ذہنِ انسانی
نے ماہیت و امکانِ علم کا سوال اُٹھایا۔ نفسِ انسانی کو اس فلسفیانہ مسئلہ
سے دوچار ہونا پڑا کہ آیا ذہن انسانی اِن سوالات کو حل کرنے کے قابل بھی ہے
یا نہیں۔ اِس طرح علمیات یا نظریۂ علم وجود میں آتا ہے اور مابعد الطبیعات
پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ پس یہ سوالات کہ انسان کو ملکۂ علم کا مبداء و حدود
کیا ہیں اور اشیاء کی حقیقت سے اس کا کیا تعلق ہے علمیات کے موضوعِ بحث

ہیں۔ علمیات کی وسعت اور وظیفہ اور اُس کے مسائل کی تحلیل حسب ذیل سوالات پر کی جاتی ہے۔

۱۔ علم کیا ہے؟ ماہیتِ علم

۲۔ علم کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ مبداءِ علم

۳۔ کیا حصولِ علم ممکن ہے؟ وسعتِ علم

تاریخِ فلسفہ میں مختلف نظامات و مذاہبِ فلسفہ نے اِن سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ علم نام ہے حقیقت کی ہوبہو نقل یا اس استحضار کا جو ہمارے ذہن کے آگے ہوتا ہے۔ اشیاء فی الحقیقت اُسی طرح موجود ہیں جس طرح کہ وہ ہم کو آلاتِ ادراک یعنی حواسِ خارجی کے توسط سے محسوس ہوتی ہیں۔ عالمِ خارجی ادراک کرنے والے شعور سے علیحدہ اور حقیقی وجود رکھتا ہے۔ ظواہر اور حقیقت ایک دوسرے کی عین ہیں۔ اشیاء کا ویسا ہی ادراک جیسا کہ وہ حقیقتہً موجود ہیں علم کہلاتا ہے۔ وہ نظریہ جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ حقیقت اس استحضار سے علیحدہ ہے جو شعور کے آگے ہوتا ہے۔ حقیقیت کے نام سے موسوم ہے۔ اشیاء کا طبعی اور ذہنی آلات کے ذریعے ویسا ہی ادراک کرنا جیسا کہ وہ موجود ہیں علم کہلاتا ہے۔ کوئی شئے سیاہ یا سرخ اس لئے نظر آتی ہے کہ اُس شئے میں چند ایسی صفات موجود ہیں جن کی وجہ سے یہ شئے جب ہماری آنکھوں پر منعکس ہوتی ہے تو ہم اُس کو سیاہ یا سُرخ محسوس کرتے ہیں۔ یہ صفات اشیاء میں فی الحقیقت موجود ہیں خواہ اشیاء انسان کی آنکھوں پر منعکس ہوں یا نہ ہوں۔ نظریہ حقیقیت کے بالمقابل علمیاتی تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ "ظواہر" اور "شئے بذاتہٖ" جدا جدا یا

فکر اور استدلال باہم مختلف ہیں۔ تصوریئین کے نزدیک علم سے مراد اشیاء کی نہ تو ہو بہو نقل یا اعادہ ہے اور نہ انکا ویسا ہی ادراک جیسا کہ وہ حقیقتہً موجود ہیں بلکہ علم کے معنی اشیاء کا ویسا ہی ادراک ہے جیسا کہ وہ ہم کو دکھائی دیتی ہیں۔ علم چونکہ ایک باطنی نفسی عمل ہے اِس لئے اُس میں اور اشیاءِ خارجی میں کوئی مماثلت نہیں ہو سکتی عالمِ خارجی ہمارے ہی ذہن کی پیداوار ہے۔ ہم ادراکِ حِسّی اور تامّل سے اشیاءِ خارجی کے متعلق جو کچھ جانتے ہیں وہ محض تصوّرات ہیں جو ہمارے ہی ذہن کی پیداوار ہیں جس طرح ایک حقیقیہ یہ کہتا ہے کہ حِسّی ادراک ہی سے ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اشیاء کا وجود حقیقی ہے اِسی طرح ایک تصوریہ کا یہ خیال ہے کہ "عالمِ خارجی کی حقیقت صرف اُس کی محسوسیت ہے"۔

۳۔ مبداءِ علم کے متعلق بھی دو جوابات دئے گئے ہیں۔ جو نظریہ کہ احساسیّت یا تجربیّت کے نام سے موسوم ہے اُس کا یہ دعویٰ ہے کہ علم تمام تر احساسات سے ماخوذ ہے۔ علم کا مبداءِ اول خارجی یا باطنی ادراک ہے۔ ان ادراکات کے اجتماع اور ترتیب سے تجربہ فراہم ہوتا ہے۔ تجربوں کے جمع کرنے اور ملو دینے سے علم حاصل ہوتا ہے۔[1] اِس لئے علم کا ماخذ فعلیّتِ حِسّی، ادراک اور تجربہ ہے جو فکر اور استدلال سے متأثر ہے۔ اِس لئے وقوف نیز تصوّرات و جذبات بھی

[1] سوفسطائیوں کے سرگروہ پروتاغورس کی یہ تعلیم تھی کہ علم کا ماخذ صرف ادراک ہے۔ اِس لئے ہر ایک رائے جو ادراک سے پیدا ہوتی ہے صرف اس شخص کے لئے صحیح ہے جو ادراک کرتا ہے اُس کے لئے بھی صرف اُس وقت صحیح ہے جبکہ وہ ادراک کر رہا ہے۔ اس لئے کوئی عمومی صداقت نہیں پائی جاتی۔ چونکہ انسانی علم ادراک ہی سے ماخوذ ہے اِس لئے علم میں کوئی ایسی چیز ہی نہیں جس میں صداقت پائی جائے۔ افلاطون نے اس خیال کو تسلیم کیا کہ

بسیط احساسات سے نمو پاتے ہیں۔ نظریۂ احساسیت یا تجربیت کا یہ دعویٰ ہے کہ تجربہ ہی علم کا واحد یا خاص مبداء ہے۔ علم تمام تر تجربہ سے نمو پاتا ہے۔ تجربہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ یہ یا تو حواسِ خارجی سے ماخوذ ہے یا حاسۂ باطنی سے۔ اشیاءِ خارجی کے ادراک کو احساس سے تعبیر کرتے ہیں اور مظاہرِ باطنی کا ادراک تفکر یا تامل کہلاتا ہے۔ خارجی و باطنی ادراکات ہی ایسی روشن دانیں ہیں جن کے ذریعے سے "عقل کے تاریک کمرہ میں" علم کی روشنی داخل ہوتی ہے۔

لاک اپنے "رسالۂ فہم انسانی" میں کہتا ہے کہ "نفس کو ایک ایسا سفید کاغذ فرض کرو جس پر کوئی حروف منقوش نہیں تو پھر تصورات کا یہ وسیع ذخیرہ جس کو انسان کے مشغول اور غیر محدود متخیلہ نے ذہن پر مختلف طریقوں سے نقش کیا ہے کہاں سے آگیا؟ میں اس کا جواب صرف ایک لفظ میں یہ دیتا ہوں کہ تجربہ سے۔ اسی پر ہمارا تمام علم مبنی اور اسی سے ماخوذ ہے۔ علم کے بھی دو چشمے ہیں جن سے تمام تصورات جو ہم کو حاصل ہیں یا قدرتی طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اُبل پڑتے ہیں۔ جہاں تک مجھ کو معلوم ہے یہی صرف

---

(بقیہ صفحہ ۱۲۴) ادراک سے صرف ایسی چیز کا علم ہو سکتا ہے جو پیدا ہوتی، تغیر پاتی اور گزر جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک ادراک سے صرف "رائے" حاصل ہوتی ہے۔ وہ صرف یہ بتلاتا ہے کہ محسوس کیا ہے نہ یہ کہ فی الحقیقت موجود کیا ہے۔ پروتاغورس کے نزدیک جس کا مسلک احساسیت ہے اس بات کا علم نہیں ہو سکتا ہے کہ موجود کیا ہے۔ ان کے مقابل میں افلاطون صداقت علم کی تعلیم دیتا ہے۔ علم سے قریبی مماثلت رکھنے والی شئے "رائے صادقہ" ہے جس کی تائید میں دلیل بھی پیش کی جاتی ہے۔ افلاطون فکر ہی میں اس شئے کے علم کی تلاش کرتا ہے جو حقیقتاً موجود ہے۔ اس کے علمیاتی نظریات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو عقلیت پسند کہہ سکتے ہیں۔

ایسی روشن دانیں ہیں جن سے اس تاریک کمرے میں روشنی داخل ہوسکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ عقل ایک ایسے بند کمرے سے مشابہ ہے جس میں روشنی داخل نہیں ہوسکتی البتہ خارجی اشیاء کے تصورات یا شبیہ کو اس میں داخل ہونے کے لئے کچھ باریک سے شگاف موجود ہیں۔" آگے چل کر کہتا ہے کہ "عقلِ انسانی کی اساسی صلاحیت یہ ہے کہ وہ اُن ارتسامات کو قبول کرسکتی ہے جن کو یا تو اشیائے خارجی بذریعہ حواس یا خود اُس کے اعمالِ فکر اُس پر منقوش کرتے ہیں۔ یہ پہلا قدم ہے جو انسان کسی شئے کے انکشاف کی طرف اٹھاتا ہے اور یہی بنیاد ہے جس پر اُن تصورات کی تعمیر ہوتی ہے جن کو وہ قدرتی طور پر اس عالم میں حاصل کریگا۔ تمام اعلیٰ خیالات جو بادلوں کی طرح اونچے اور آسمان کی طرح بلند ہوتے ہیں یعنی ذہنِ انسانی کی انتہائی رسائی اور فکر کی بلند پروازیاں سب اسی سے ماخوذ اور اِس پر قائم ہیں، یہ تخیلات اُن تصورات سے ایک شمہ بھر بھی آگے نہیں بڑھ سکتے جن کو احساس اور فکر وضع کرتے ہیں۔" لہٰذا تجربیت یا احساسیت کا یہ دعویٰ ہے کہ صرف ایسی شئے قابلِ علم ہوسکتی ہے جو قابلِ تجربہ ہے۔ اور صحیح علم حاصل کرنیکا واحد ذریعہ احساس ہے، جو شئے قابلِ علم ہوسکتی ہے اُس کو حقیقتاً محسوس بھی ہونا چاہیئے۔ ایک تجربیہ کے نزدیک ہمارے تمام تصورات ملکۂ ادراک کے آفریدہ ہیں اور فکر خارجی اطلاعات کو حاصل کرنے والی ایک منفعل فن ہے۔

۴۔ نظریۂ احساسیت یا تجربیت کے بالمقابل عقلیت کا نظریہ ہے عقلیئین یہ کہتے ہیں کہ یہ خیال کہ تجربہ محض حواس کے توسط سے حاصل ہوتا ہے مغالطہ خیز اور باعثِ التباس ہے۔ حواس غلطی اور دھوکا، فریبِ التباس

کا باعث ہوتے ہیں۔ عقلیئین کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہمارا علم تمام تر ادراک سے
ماخوذ ہے تو حصولِ علم ناممکن ہو جائیگا۔ کیونکہ ادراک اور تجربہ سے صرف انفرادی
واقعات کی اطلاع ہوتی ہے۔ ادراک تمام واقعات کا احاطہ نہیں کرسکتا
اس لئے کوئی عمومی صداقت ہی نہ پائی جائیگی۔ اگر اس طریقہ سے حصولِ علم
ممکن بھی ہے تو بعض تصوّرات جن سے علم کی تشکیل ہوتی ہے حواس کے
آفریدہ نہیں ہوسکتے۔ حواس علم کے دشمن ہیں نہ کہ اُس کے معاون۔ جو کچھ وہ ذہن
کے آگے پیش کرتے ہیں وہ اشیاء کا خارجی پُرفریب پہلو ہوتا ہے نہ کہ اُن کا
حقیقی غیر محسوس جوہر۔ لہذا علم فکر ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف فکر ہی کے
توسط سے ہم تغیر پذیر ظواہر کے علم سے آگے قدم اُٹھا سکتے ہیں۔ جس طرح
تجربیئین حواس اور تاثّل کو علم کا مبداء ٹھیراتے ہیں عقلیئین بھی فکر و فہم کو علم کا
منفذ مانتے ہیں۔ سائنس اور فلسفہ عمومیت کی طرف مائل ہیں مگر عمومیت
محدود تجربہ سے ہرگز حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ جو
ایک عنصرِ فاعل ہے اور تصوّرات کو وضع کرتی ہے۔ اگر ہم بجائے عقل کے
تجربہ کو اپنے تصوّرات اور علم کا مبداء قرار دیں تو اُس فوق الحس لافانی
اور ناقابلِ ادراک ہستی کا سمجھ میں آنا اور عالم کی عمومیت کا تعقل کرنا مشکل
ہے۔ صرف فکرِ مجرد ہی سے جب وہ اپنے آپ پر غور و خوض کرتی ہے حقیقت
کے اصلی عطر و ماہیت تک ہماری رسائی ہوسکتی ہے۔ تجربیت کے خلاف بعض
لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ روح میں کوئی شئے خارج سے داخل نہیں
ہوسکتی۔ اور وہ کسی ایسی شئے کو پیدا بھی نہیں کرسکتی جو ابتدا ہی سے اُس

س موجود نہ ہو۔

۵۔ تجربیّت اور عقلیّت صرف مسئلہ علم سے بحث کرتے ہیں آخر الذکر نظریہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ علم عقلِ خالص ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اُس کو حضوری کہہ سکتے ہیں حصولِ علم ایک ایسا عمل ہے جس کو حسّی ادراک انجام نہیں دے سکتا۔ اس لئے حصولِ علم کا دار و مدار عقلِ خالص پر ہے۔ تجربیّت حضوری علم سے انکار کرتی ہے تاہم یہ دونوں نظامات یعنی عقلیّت اور تجربیّت امکانِ علم کے سوال کو حل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ اشیاءِ عالم کی طرف دونوں اِس کامل اعتماد کے ساتھ قدم اُٹھاتے ہیں کہ ذہن انسانی اشیاء کا تعقّل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ بالفاظِ دیگر دونوں عقلِ انسانی پر اعتماد ظاہر کرتے ہیں تجربیّت کے نظریہ نے اِس اعتقاد کو کمزور کر دیا کہ عقل میں صداقت کو حاصل کرنے کی قوت ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خود عقل پر اعتماد نہ رہا اور اُس پر تنقیدی نظریں پڑنے لگیں۔

سوال یہ پیدا ہوا کہ آیا حصولِ علم کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اُس کی وسعت کس قدر ہے اور اُس کے حدود کیا ہیں؟ اِس سوال کی تحقیق نہ تو تجربیّت نے کی تھی اور نہ عقلیّت نے بلکہ دونوں اِس پر اعتماد رکھتے تھے کہ ہم میں یہ قوت موجود ہے کہ ادراک یا فکر کے ذریعہ سے اشیاء کا تعقّل کر سکیں اِن دونوں نظامات کو کانٹ نے ادعائیّت کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ کانٹ کا پیش کردہ نظام انتقادیّت کے نام سے موسوم ہے۔

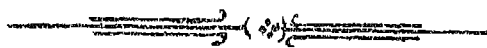
ادعائیّت کے مقابل میں علمِ انسانی کی وسعت اور امکان کے متعلق متذکرہ بالا

سوال کے جوابات دئے گئے ہیں جن سے دو نظامات فلسفہ وجود میں آگئے
ایک ارتیابیت ہے اور دوسرا انتقادیت۔ ارتیابیت امکانِ علم سے انکار
کرتی ہے اور اس بات میں شک کرتی ہے کہ انسان میں حصولِ علم کی قابلیت
ودیعت ہے۔ وہ کسی قطعی جواب سے اجتناب کرتی ہے۔ ارتیابیت کے
خلاف انتقادیت یہ تحقیق کرتی ہے کہ علم کس طرح پیدا ہوتا ہے اور اُس
کی وسعت کہاں تک ہے۔

انتقادیت کو دو اور مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ان میں سے
پہلا مسئلہ اسی وقت حل ہوسکتا ہے جبکہ دوسرا مسئلہ حل ہوجائے۔ مبداءِ علم
کی تفتیش سے پہلے وسعتِ علم کی تحقیق کرنی اور امکانِ علم کو ثابت کرنا ضروری ہے
شرائطِ علم کو متعین کرنے کے بعد ہی یہ بتایا جاسکتا ہے کہ کن کن چیزوں کا علم
قابلِ حصول ہے۔

۶۔ علمیات کی تاریخی نشوونما پر تفصیلات میں داخل ہوئے بغیر مختصر الفاظ
میں روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ فلسفۂ قدیم میں علمیاتی سوالات کو سب سے پہلے
سوفسطائیوں نے اٹھایا تھا۔ ایلیاٹکیس، افلاطون، ارسطو، رواقیین،
ارتیابیین، اور ابیقوریین نے ان سوالات سے بحث کی ہے۔ عہدِ جدید میں
علمیاتی سوالات برطانیہ اور یورپ میں سترھویں صدی میں منظرِ عام پر لائے
گئے۔ یورپ میں ڈیکارٹ، اسپنوزا اور اولف نے نظریۂ عقلیت کی حمایت
کی۔ انگریزی مفکرین جیسے بیکن، ہابس اور بالخصوص لاک تجربیت کے علمبردار
ہیں۔ انگلستان میں لاک کی تجربیت سے بالآخر ہیوم کی ارتیابیت وجود میں آئی

ہیوم کی تحقیقات نے کانٹ کے فلسفہ کی نشو و نما میں ایک زبردست محرک کا کام دیا اور اس کو اذعانیت کی نیند سے بیدار کیا۔ کانٹ کا نظامِ فلسفہ انتقادیت کے نام سے موسوم ہے۔

---

# خاتمہ

فلسفہ اور اس کی تمام اصناف کے دائرۂ عمل کا یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے ایک مختصر سے رسالہ میں ایک ایسے موضوعِ بحث پر جس پر مجلدات لکھی گئی ہیں مبسوط اور جامع بحث کرنا ایک دشوار کام ہے۔ یہ مشکل اور بھی بڑھ جاتی ہے جبکہ زیرِ بحث موضوع ایسا ہو جس سے متعلق متضاد مذاہب پیدا ہو گئے ہیں اور خود اس موضوع کی تعریف و تحدید کی نسبت بے حد اختلافِ آراء ہو۔ تاہم ہم کو امید ہے کہ دو باتیں قارئین کے سامنے واضح کر دی گئی ہیں۔

(۱) فلسفہ ان ابدی سوالات کے جواب کی تلاش کرتا ہے۔ کیا؟ کیسے؟ اور کیوں؟ کیا موجود ہے اور وہ کس طرح وجود میں آیا؟ ہم کیا جانتے ہیں اور ہم کو کیا کرنا چاہیئے۔ ہم کو ایک خاص طرزِ عمل کس لئے اختیار کرنا چاہیئے۔

(۲) فلسفہ حقیقی زندگی سے کوئی جدا گانہ شے نہیں بلکہ ہماری روزمرہ زندگی ہی سے متعلق ہے۔ کائنات اُس کی درسگاہ، مظاہرِ فطرت اُس کا موضوعِ بحث، اور عقلِ انسانی اُس کی درسی کتاب ہے۔ فلسفہ بحث کرتا ہے ہمارے گرد و پیش کے عالم اور اس کے مظاہر سے اور اُس حیات سے جو

۱۳۱

اس عالمِ بے پایاں میں جلوہ گر ہے اور جس کے ہم اجزا ہیں۔ ہماری حیاتِ
باطنی بھی اس کے دائرہ بحث میں داخل ہے۔ اس کا دائرہ عمل ذرات سے
لیکر بڑے بڑے اجرام فلکی پر حاوی ہے۔ ہر ایک شخص اپنی زندگی میں کسی نہ
کسی وقت ضرور فلسفی ہوتا ہے وہ عالم اور حیات پر غور و تامل کرتا ہے جب
تک کہ عقل انسانی باقی ہے فلسفہ بھی موجود رہیگا۔ مختلف زمانہ میں فلاسفہ کے
زیر غور ایک ہی قسم کے مسائل نہیں رہے اور نہ رہ سکتے تھے۔ فکر انسانی کی
تاریخ میں ترقی اور ارتقاء کے علامات ہر جگہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم
مسائل معدوم ہوجاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے مسائل وجود میں آتے ہیں جس
طرح ایک عمر رسیدہ شخص اپنے ابتدائی شباب کے خیالات پر مسکراہٹ
سے نظر ڈالتا ہے اور یہ محسوس کرتا ہے کہ جو چیز اس کو بے حد مرغوب تھی اب
مکروہ نظر آتی ہے۔ اسی طرح نوعِ انسان بھی دوران ترقی میں قدیم تصورات
وتعقلات اور نصب العین کو بدلتی رہتی ہے اور قدیم معتقدات کو ترک کرکے
اُن کی جگہ نئے اعتقادات کو دیتی ہے۔ ذہنِ انسانی کو جب کسی قدیم پیچیدہ
سوال کا جواب مل جاتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ ایک نیا سوال پیدا ہوجاتا
ہے۔ جب یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ جو چیز اب تک ایک پُراسرار واقعہ سمجھی
جاتی تھی وہ محض ایک معمولی واقعہ اور ایک معلوم علت کا معلول ہے تو
فکرِ انسانی کی اُفق پر ایک نئی چیز ظاہر ہوتی ہے۔ انسان کے سینہ
میں علم کی طلب و جستجو، فطرت کو بے نقاب کرنے اور اُس کے اسرار و
معموں کو سمجھنے کی خواہش ہمیشہ ناگزیر رہے گی۔ منتشر کائنات کو جمع کرنا

اور حیاتِ انسانی کے نصب العین کو دریافت کرنا ہمیشہ سے فلسفہ کا مقصد رہا ہے۔ اور آئندہ بھی رہے گا۔

تمت بالخیر

# فہرست اصطلاحات

## پہلا باب

| | |
|---|---|
| Reasoning | استدلال |
| Fundamental | اساسی |
| Thought | افکار |
| Anthropology | انسانیات |
| Evolution | ارتقا |
| Ethics | اخلاقیات |
| Sociology | اجتماعیات |
| Idea | تصوّر |
| Aesthetic | جمالیات |
| Beautiful | جمیل |
| Wisdom | حکمت |
| Feeling | حس |
| Good | خیر |
| External | خارجی |
| Mental | ذہنی |
| Truth | صداقت |
| Physical | طبعی |

| | |
|---|---|
| Physiology | عضویات |
| Thinking | فکر |
| Duty | فرض |
| Conduct | کردار |
| Subject | موضوع |
| Problems | مسائل |
| Abstract | مجرد |
| Phenomena | مظاہر |
| Meta-physics | مابعد الطبیعیات |
| Logic | منطق |
| Psychology | نفسیات |
| Unity | وحدت |
| Cognition | وقوف |

## دوسرا باب

| | |
|---|---|
| Sensation | احساس |
| Positive | ایجابی |
| Perception | ادراک |
| Critichism | انتقادیت |

| | |
|---|---|
| Explaination | توجیہ |
| Empirical | تجربی |
| Dialectics | جدلیات |
| Form | صورت |
| First cause | علت اولیٰ |
| Final cause | علت غائی |
| Pure Reason | عقل خالص |
| Supernatural | فوق الفطرت |
| First philosophy | فلسفہ اولیٰ |
| Human understanding | فہم انسانی |
| Quality | کیفیت |
| Quantity | کمیت |
| Space | مکان |
| Absolute | مطلق |
| Object | معروض |
| Thinker | مفکر |
| Observer | ناظر |
| System | نظام |
| Ontology | وجودیات |

# تیسرا باب

| | |
|---|---|
| Reflection | تامّل |
| Becoming | تکوّن |
| Harmony | توافق |
| Analysis | تحلیل |
| Energy | توانائی |
| Substance | جوہر |
| Sense-perceptions | حِسّی ادراکات |
| Motion | حرکت |
| Time | زمان |
| Physics | طبعیات |
| Appearances | ظواہر |
| Element | عنصر |
| Relations | علائق |
| Nature | فطرت |
| Force | قوت |
| Cosmology | کونیات |
| Visible | مرئی |

| | |
|---|---|
| Being | ہستی |

## چوتھا باب

| | |
|---|---|
| Illusion | التباس |
| States | احوال |
| Dualism | ثنویت |
| Feelings | حسّیات |
| A priori | حضوری |
| A posteriori | حصولی |
| Inner sense | حاسۂ باطن |
| Cells | خلایا |
| Consciensness | شعور |
| Subject | موضوع |
| Introspection | مطالعۂ باطن |
| Faculties | ملکات |
| Function | وظیفہ |
| Innate Ideas | وجدانی تصورات |

## پانچواں باب

| | |
|---|---|
| Inference | انتاج |
| Methods | اسالیب |
| Deductive | استخراجی |
| Inductive | استقرائی |
| Impression | ارتسام |
| Judgement | تصدیق |
| Term | حد |
| Right | صائب |
| Propostion | قضیہ |
| Syllogism | قیاس |
| Fallacy | مغالطہ |
| Premises | مقدمات |
| Theory | نظریہ |

## چھٹا باب

| | |
|---|---|
| Reproduction | اعادہ |
| Attributes | اعراض |
| Idealism | تصوریت |
| Sublime | جلیل |

| | |
|---|---|
| Aesthetic Pleasure | جمالی لذت |
| Sense Appearances | حسّی ظواہر |
| Realism | حقیقیت |
| Self-conscionsness | شعور ذات |
| Naturalism | فطریت |
| Opposite | متخالف |
| Nerve centres | مرکز عصبی |
| Painfull Pleasure. | مؤلم لذت |
| Passive. | منفعل |

## ساتواں باب

| | |
|---|---|
| Want | احتیاج |
| Moral Judgment | اخلاقی حکم |
| Epicureans | ابیقوریئین |
| Egoism | انانیت |
| Composition. | ترکیب |
| Revaluation of values | تجدید اقدار |
| Moral sense | حاسۂ اخلاق |
| Categorical imperative | حکم اطلاقی |

| | |
|---|---|
| Supreme good | خیر برتر |
| Traditions | روایات |
| Stoics | رواقیین |
| Virtue | فضیلت |
| Value | قدر |
| Motive | محرک |
| Origin | مبدار |
| Happiness | مسرت |
| Asceticism | مرتاضیت |

## آٹھواں باب

| | |
|---|---|
| Unites | اکائیاں |
| Equilibr.um | توازن |
| Self-preservation | صیانتِ ذات |
| State | مملکت |
| Ideal state | مثالی مملکت |
| Theoretical | نظری |
| Renaissanee | نشاۃِ جدیدہ |

## نواں باب

| English | اردو |
|---|---|
| Utility | افادہ |
| Institution | ادارہ |
| Scepticism | ارتیابیت |
| Dogma | ادعا |
| Individualism | انفرادیت |
| Humanism | انابیت |
| Humanists | انابیین |
| Empiricism | تجربیت |
| Contradictions | تناقضات |
| University | جامعہ |
| Rationalism | عقلیت |
| Physical sciences | علوم طبعی |
| Platonism | فلاطونیت |
| Conduct of life | کردار حیات |
| Cynics | کلبیین |
| Pluralism | کثرتیت |
| Systematic | منضبط |
| Substratum | محل جوہری |
| Scholasticism | مدرسیت |

| | |
|---|---|
| ماورائی | Transcendental |
| نوفلاطونیت | Neo-platonism |

## دسواں باب

| | |
|---|---|
| علمیات | Epistimology |
| وجودیات | Ontology |

## گیارھواں باب

| | |
|---|---|
| اعمالِ نفسی | Mental Processes |
| اصل | Principle |
| انسان دوست | Philanthropist |
| امتداد | Extension |
| ایجابی علوم | Positive science |
| الٰہیت | Deism |
| الٰہیہ | Deist |
| تجربی فلسفہ | Empirical Philosophy |
| تاریخِ فکر | History of thought |
| تشبیہی | Anthropomorphic |
| ثنویین | Dualists |

| | |
|---|---|
| Substance | جوہر |
| Monad | جوہر فرد |
| Innate qualities | خلقی صفات |
| Theism | دینیت |
| Spiritualism | روحیت |
| Atom | سالمہ |
| Atomists | سالمیئین |
| Atomism | سالمیت |
| Image | شبیہ |
| Self-conscious | شاعر الذات |
| Accidents | عوارض |
| Agents | عوامل |
| Invisible | غیر مرئی |
| Unextended | غیر ممتد |
| Activity | فعلیت |
| Infinitesimal | لا متناہی الصغیر |
| Ideal painting | مثالی نقاشی |
| Molecule | مکسّرات |
| Extended | ممتد |

| | |
|---|---|
| Occasionalists | موقعیین |
| Transcendentalism | ماورائیت |
| Anthropomorphism | مذہب تشبیہ |
| Obligation | وجوب |
| Omnipresent | ہمہ جائی |

## بارھواں باب

| | |
|---|---|
| Evolutionism | ارتقائیت |
| Ultimate good | انتہائی خیر |
| Utilitarianism | افادیت |
| Altruism | اخوانیت |
| Moral authority | اخلاقی اقتدار |
| Moral sanction | اخلاقی تکلیف |
| Instinct | جبلّت |
| Charactor | سیرت |
| Causality | علّیت |
| Moral agent | فاعلِ اخلاقی |
| Hedonism | لذّتیت |
| Stimulus | مہیج |

| | |
|---|---|
| Intuitionism | وجدانیت |

## تیرھواں باب

| | |
|---|---|
| Representation | استحضار |
| Sensationalism | احساسیت |
| Presentation | احضار |
| Dogmatism | ادعائیت |
| Realist | حقیقیہ |
| Thing-in-itself | شئ بذاتِ خود |
| Sensibility | محسوسیت |

موسیم

ماورائیہ

مذہب ق

وجوب

ہمہ جائی

ارتقائیہ

انتہائی

افادیت

اخوانیت

اخلاقی اق

اخلاقی رک

جبلت

سیرت

علیت

فاعل اِ

لذتیت

مہیج

# غلط نامہ

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱۹ | ۱۱ | قرون ماضیہ | قرون ماضیہ |
| ۲۰ | ۱ | علاوہ اوربھی ہیں | علاوہ اوربھی تیارے ہیں |
| ۲۰ | ۶ | دا پنے | وہ اپنے |
| ۲۰ | ۱۳ | سب ہی پہلے | سب سے پہلے |
| ۲۱ | ۲ | سفراط | سقراط |
| ۲۱ | ۱۱ | یہ فول | یہ قول |
| ۲۲ | ۱۵ | فانی نغس | فانی قفس |
| ۲۳ | ۱۶ | دفتیار | اختیار |
| ۲۶ | ۳ | نفزد | فقرہ |
| ۲۶ | ۵ | ود | وہ |
| ۲۷ | ۱ | | |
| ۲۷ | ۱۵ | کی جاتی ہے | کی جاتی ہے |
| ۲۹ | ۱۳ | نصبیات | نفسیات |
| ۳۳ | ۲ | جمبل | جمیل |
| ۳۵ | ۱۷ | احاسات | احساسات |
| ۴۴ | ۱۲ | جبرمن ہیں | جبرمنی ہیں |